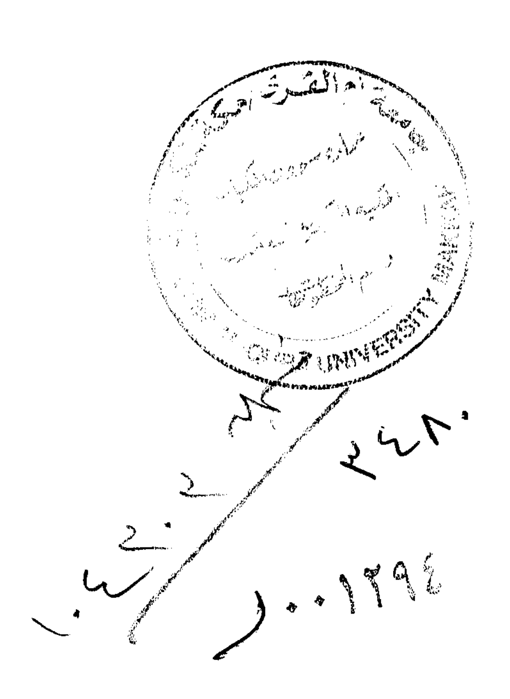




المملكة العربية السعودية

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

أبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد

عرضاً ونقداً

على ضوء عقيدة السلف

رسالة ماجستير في العقيدة

مقدمة من الطالب

صالح بن درباش بن موسى الخزمري الزهراني

إشراف الدكتور

أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف

١٤٢٠ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

حفظهما الله

ملخص الرسالة

عنوان الدراسة : أبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضاً ونقداً على ضوء عقيدة السلف .

مجال الدراسة : تتحدث الدراسة عن آراء أحد أعلام المدرسة الماتريدية وهو الإمام أبو المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي (ت ٥٠٨هـ) .

محتويات الدراسة :

- تتكون الدراسة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة وفهارس.
- في المقدمة تحدثت الدراسة عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة عليه ، مع نقد مجمل لتلك الدراسات .
- وفي التمهيد تتحدث الدراسة عن المدرسة الماتريدية من حيث نشأتها ، وأشهر رجالها ، والموازنة بينها وبين الأشعرية والمعتزلة .
- وفي الباب الأول كان الحديث عن عصر الإمام النسفي وحياته ، حيث تم تسليط الضوء على عصره في فصل مستقل من الناحية السياسية والعلمية والاجتماعية ، كما تم تسليط الضوء على حياته الشخصية والعلمية في فصل آخر .
- وأما الباب الثاني وهو أطول البابين وأهمهما فقد كان عن آراء النسفي في التوحيد ، وقد اقتضت ضرورة البحث تقسيمه إلى أحد عشر فصلاً ، وهي على التوالي (إثبات وجود الله ، توحيد الربوبية والألوهية ، التنزيهات ، أسماء الله ، الصفات الذاتية ، صفة الكلام ، صفة الإرادة ، صفة التكوين ، الصفات الخبرية ، الاستواء والعلو ، رؤية الله).
- قسم كل فصل إلى مبحثين ؛ أحدهما لعرض آرائه ، والآخر للتعقيب عليه ، ما عدا الفصل الثاني فقد قسم إلى ثلاثة مباحث ، والفصل الخامس قسم إلى خمسة مباحث للحاجة إلى ذلك .
- وأما الخاتمة فهي عبارة عن خلاصة ما توصلت إليه الدراسة مع بعض التوصيات والمقترحات .
- وذُيِّلَتْ الدراسة بفهرس للمراجع وآخر للمواضيع .

نتائج الدراسة :

- أهمية دراسة الفرق المخالفة لعقيدة السلف دراسة مقارنة ، ودراسة أعلامها البارزين.
- أهمية دراسة آراء أبي المعين النسفي في علم الكلام عموماً وفي الماتريدية خصوصاً .
- يعتبر أبو المعين أكبر متكلم في المذهب الماتريدي ، وأعظم شخصية في المذهب بعد شخصية المؤسس أبي منصور .
- خلصت الدراسة إلى أن أبا المعين ماتريدي جلد ،بل هو المدافع الأول عن آراء أبي منصور الماتريدي ، وهو شارح لمذهبه ، وناشر لأفكاره .
- كما خلصت الدراسة إلى أن أبا المعين بعيد عن مذهب السلف في منهجه وآرائه .

العميد	المشرف	الطالب
د. محمد طاهر بن عبد الرحمن تورولي	د. أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف	صالح بن درباش ابن موسى الزهراني

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده نبينا محمد وعلى آله وصحبه :

أما بعد : فإنه لا سبيل للنهوض بالأمة المسلمة اليوم إلا بالعودة إلى النبع الصافي والمنهل الشافي ، الذي كان عليه سلف الأمة وأئمتها من القرون الثلاثة المفضلة التي شهد لها النبي - ﷺ - بالخيرية ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ، وما تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً إلا ببعدها عن ذلك المصدر واتباعها سنن الذين من قبلها مع ما وقر في النفوس من الهوى وحب الدنيا وإيثارها على الآخرة .

وفي سبيل الإصلاح يحتاج المصلحون إلى بيان عقيدة السلف الصالح بياناً ناصعاً وتوجيه الناس إليها وتربيتهم عليها ، كما يحتاجون إلى دراسة الفرق المخالفة لأهل السنة وبالأخص من يدعي منها الانتساب إلى أهل السنة وذلك بعرض آراء تلك الفرق ومعتقداتها على عقيدة السلف ليعلم مدى صدق ادعائهم مذهب أهل السنة ، ولا عبرة بالرواج والانتشار إن كان على غير أساس سليم .

وقد قام أهل السنة من أصحاب المعتقد السلفي بهذا الواجب أعني بيان مذهب السلف الصالح والرد على الخصوم وذلك من عهد الأئمة المتقدمين فألفوا الكتب ونصروا السنة من أمثال الأئمة مالك والشافعي وأحمد وابنه عبد الله والدارمي وابن بطة العكبري والكناني والخلال وابن خزيمة وأصحاب كتب الحديث كالبخاري ومسلم وأصحاب السنن والمسانيد وغيرهم من الأئمة الآخرين كاللالكائي والآجري والبربهاري وابن أبي شيبة وغيرهم ممن لا يحصيهم إلا الذي خلقهم .

ثم جاء بعدهم من شرح مذهب السلف وانتصر له ودافع عنه من أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن أبي العز الحنفي وغيرهم ممن سار على نفس النهج واقتفى أثرهم ، ولا يخلو الزمان من قائم لله بحجة .

وإن من أخطر ما يواجه المسلمين اليوم أمرين هما :

الأمر الأول : خطر العلمانيين الذين يريدون إبعاد الدين عن حياة الناس .

الأمر الثاني : خطر أهل البدع من أصحاب الكلام والتصوف ونحوهم والذين شوهوا عقيدة السلف الصالح بما أحدثوا من مناهج وطرق لدراسة العقيدة باعدت بين الناس وبين عقيدة السلف الصالح

وإن الناظر اليوم في واقع المسلمين ليرى هذه الأمور ماثلة أمام عينيه ، إذ يرى العلمانيين يسعون جاهدين في زحزحة الدين عن حياة الناس ، كما يرى الفرق المبتدعة من أصحاب الكلام والتصوف ونحوها تشوه جمال العقيدة وتكدر صفاءها وتحول بين الناس وبين ما كان عليه أصحاب القرون المفضلة من سلف هذه الأمة .

ومن تلك الفرق الكلامية الحية المنتشرة في عصرنا الحاضر المدرسة الماتريدية والتي تنسب للإمام أبي منصور الماتريدي الحنفي ت ٣٣٣ هـ والتي يزعم أصحابها أنهم أهل السنة والجماعة وأهل الحق ، وإن كانوا في الغالب لا يمانعون من شمول هذا الوصف لغيرهم كالأشعرية مثلاً ، وأصبح الحال عند كثير من المؤلفين والمؤرخين والكتاب أن أهل السنة والجماعة هما طائفتا الماتريدية والأشعرية ذلك أن هاتين الطائفتين ، وهي في سبيل مخاصمتها ومحاجتها للمعتزلة على وجه الخصوص كانوا ينتسبون لأهل السنة ، ويحاجون خصوم أهل السنة ، وانتسبوا إلى الأئمة الكبار من أهل السنة كالأئمة الأربعة فذاع وانتشر أنهم أهل السنة مع أن الواقع أن مذهبهم لا يمثل مذهب أهل السنة الحقيقي .

وفي عصرنا الحاضر قام كثير من أهل العلم والباحثين بدراسة آراء الفرق المخالفة لأهل السنة والرد عليها .

إلا أننا نلاحظ أن الماتريدية لم تحظ من الدراسة بما حظي به غيرها كالأشعرية مثلاً مع أنها جديرة بذلك إذ هي صنو الأشعرية وإن كان بينهما فروق عديدة وصلت في بعض الأحيان إلى العداوة الشديدة بل ربما إلى التكفير حتى وجد من يفتي بعدم جواز نكاح شافعي (= أشعري) من حنفية (= ماتريدية) لأن الأشعري يستثني في الإيمان والاستثناء في الإيمان - عند الماتريدية - شك والشك كفر والكافر لا يجوز نكاحه مؤمنة .

ثم إن الماتريدية منتشرة في كثير من بلاد المسلمين وبخاصة بين أتباع المذهب الحنفي للتلازم بين الحنفية والماتريدية .

ثم إنه ظهرت في العصر الحاضر بعض البحوث والكتابات تؤيد أن الماتريدية من أهل السنة والجماعة وذلك مثل كتاب ((إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي)) لعلي عبد الفتاح المغربي وهو عبارة عن رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة ، وكذلك الشيخ أبو زهرة في كتابه "تاريخ المذاهب الإسلامية "وأحمد أمين في كتابه "ظهر الإسلام "وأبو الخير محمد أيوب علي في كتابه " عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي " بل وجل كتابات المعاصرين ممن لاينتهج النهج السلفي في كتاباته تذهب إلى ذلك ، وعندما كنت أقدم خطة بحثي إلى القسم نشر مقال في إحدى الصحف المحلية بعنوان "الماتريدية من أهل السنة وليسوا أعداء للعقيدة السلفية" زعم فيه صاحبه أنهم من أهل السنة ورد على من يمنع عنهم هذا الاسم ،وهناك كتابات كثيرة غير هذه تؤيد نفس الفكرة وتدعو إليها وتصف مذهب السلف بأنه مذهب المجسمة والحشوية فكان لزاماً على المتخصصين في العقيدة تجلية الحقيقة وبيان مذهب الماتريدية والكشف عن مدى صحة ادعاء أصحابه أنهم على عقيدة أهل السنة وذلك بعرض مذهبهم على ما كان عليه السلف من الاعتقاد لنرى هل هم صادقون في دعواهم أم لا ؟

ولما كنت مسبوقاً بدراسة الماتريدية كفرقة – وإن كانت لا تزال بحاجة أكثر إلى الدراسة – اتجهت لدراسة علم من أعلام هذه المدرسة لنيل درجة التخصص الأولى "الماجستير" فوقع الاختيار على الإمام أبي المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي ت ٥٠٨ هـ وكانت الرسالة بعنوان " **أبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضاً ونقداً على ضوء عقيدة السلف** " .

والذي دفعني لاختيارهذا الموضوع– إضافة لما سبق– :

هو ما لأبي المعين وكتبه من أهمية كبرى في المدرسة الماتريدية إذ يعد أكبر متكلم على طريقة أبي منصور وهو أحد أعلام المذهب الكبار ، وإليه يرجع الفضل في جمع شتاته والدفاع عن عقيدة أسلافه ، فهو في الماتريدية كالباقلاني في

الأشعرية والقاضي عبد الجبار في المعتزلة ، بل هو المدافع الأول عن آراء شيخ المذهب أبي منصور ، وكتابه تبصرة الأدلة يعتبر ثاني كتاب عند الماتريدية بعد كتاب التوحيد لأبي منصور وإن كانوا لا يكادون يذكرون كتاب التوحيد ، وإنما غالباً ما يذكرون التبصرة النسفية فليس لهم مرجع يوازي كتاب التبصرة في ضخامته وسعته وشموله ومن يطالع مثل إشارات المرام للبياضي يرى صدق هذه الدعوى إذ قام بذكر مصادره في كتابه على كل مسألة تقريباً فكان يكثر من ذكر التبصرة في غالب مسائله و لم أظفر - حسب اطلاعي القاصر - على ذكره لتوحيد الماتريدي في كتابه ، وما ذلك - في نظري - إلا لأن التبصرة النسفية عبارة عن شرح وتفصيل وتوضيح لتوحيد الماتريدي فهو متضمن لكتاب الماتريدي وزيادة وهو كثيراً ما يشيد بكتاب التوحيد ويحيل عليه في تبصرته ، ولا يعني هذا عدم تميز أبي المعين واستقلاليته في التبصرة عن كتاب التوحيد للماتريدي ، بل إن نظرة سريعة للمقارنة بينهما تبين مدى فضل النسفي على أبي منصور في تدعيم آرائه ونشرها من خلال تبصرته ، لذا كان لا مناص لمن يدرس الماتريدية من الرجوع إلى التبصرة النسفية بالدرجة الأولى لفهم آراء أبي منصور وذلك نظراً لصعوبة كتاب التوحيد واستغلاقه أحياناً فقام أبو المعين بشرح آراء أبي منصور وبسطها في تبصرته .

ومن ناحية أخرى يعتبر أبو المعين أستاذاً لعمر النسفي صاحب أشهر متن في العقائد عند الماتريدية والذي نال من الحظوة والعناية والشهرة ما لم ينله كتاب آخر عندهم إذ بلغت شروحهم وحواشيهم عليه أكثر من مائة كتاب ويعتبر متن العقائد هذا فهرساً لمسائل التبصرة النسفية .

كما أن أبا المعين عمدة من جاء بعده من الماتريديةإذ اعتمد عليه عمر النسفي في متنه في العقائد حتى كأن متنه فهرس لتبصرة النسفي ، ثم إن نور الدين الصابوني (ت ٥٨٠ هـ) كان يعتمد على تبصرة أبي المعين في مناظراته مع الفخر الرازي فيما وراء النهر بل واعتمد عليه في كتبه التي ألفهاكالبداية والهداية ، إضافة إلى ما نجده عند البياضي في إشاراته وصاحب نظم الفرائد إذ كثيراً ما يعتمدان عليه ويحيلان على كتبه مما يدل على عظيم مكانته عندهم .

ونجد الإمام ابن أبي العز الحنفي في شرحه للطحاوية يذكر أحياناً أبا المعين ويرد عليه كما في مسألة الإيمان وغيرها وتخصيصه بالذكر دون غيره من المخالفين يدل على خطر الرجل وأهميته .

كما نجد زعيم فرقة الأحباش في لبنان ينقل عن أبي المعين بالصفحات وذلك في شرحه على الطحاوية .

وفي العصر الحاضر برزت العناية بأبي المعين أكثر من ذي قبل فحقق ما وجد من كتبه إما في رسائل علمية جامعية وإما خارج النطاق الجامعي كما كتبت رسائل عن حياة النسفي وآرائه وأفكاره الكلامية وذلك في كل من مصر وتركيا ، وقد حرصت على الحصول على هذه الرسائل والبحوث فسافرت إلى كل من مصر وتركيا وتمكنت – بحمد الله – من الحصول على بعض تلك الرسائل ، إلا أنني بعد الاطلاع عليها وجدتها تسير على غير المنهج السلفي إذ يغلب على أصحابها التأثر بعلم الكلام وعدم نقد آراء أبي المعين على ضوء عقيدة السلف مما شجعني للمضي قدماً في البحث .

وهذه الرسائل هي :

أولاً : باللغة العربية :

١ – أول رسالة بحثت آراء أبي المعين النسفي كانت في كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٦٩ م قام بها عبد الحي قابيل وأشرف عليها د. أحمد فؤاد الأهواني رئيس قسم الدراسات الفلسفية وقتها بعنوان (أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية) ولي على هذه الرسالة بعض الملاحظات :

أ – لم يسر الباحث في دراسته لآراء النسفي على منهج السلف الصالح .

ب – يخرج أحياناً كثيرة عن موضوع البحث (= أبو المعين) إلى غيره ويحصر أبا المعين في زاوية ضيقة حتى يخيل إلى القارئ أن الرسالة ليست في أبي المعين وإنما هو مجرد مثال على ما يقول الباحث .

ويمكن أن يمثل لذلك بمسألة وجود الله ، ومسألة الاسم والمسمّى .

جـ – عنوان رسالة الباحث يوحي بأنها شاملة لجميع آراء النسفي الكلامية ، مع أن الواقع غير ذلك فقد ترك الباحث بعض الموضوعات لم يتطرق إليها مع أن

النسفي بحثها بتوسع كمسألة الرؤية والإيمان وغيرها ، ولم يشر الباحث إلى منهجه في ذلك .

د - ليس له عناية بتخريج الأحاديث النبوية .

هـ - يرى أن أهل السنة ثلاث طوائف ماتريدية وأشعرية وطحاوية وأن الجميع يلتقون على مائدة واحدة ويقصد بالطحاوية المتبعين لمذهب السلف والذين يعتمدون من ضمن ما يعتمدون عليه في دراستهم متن العقيدة الطحاوية لأبي جعفر الطحاوي الحنفي ت ٣٢١ هـ ، فكل الطوائف الثلاث عند الباحث على حق وإنما تعددت طرق الحق في الوصول إليه .

و - نسب للسلف وبالأخص للإمام أحمد التوقف في القرآن فلا يقال مخلوق ولا غير مخلوق ، وهذا محض افتراء إذ المشهور عن الإمام أحمد انكاره للتوقف في القرآن .

ز - وقد نسب لما يسميه بالطحاوية القول بثمان صفات كالماتريدية وهذا محض خطأ ، إذ ظن أن الطحاوي يقول بصفة التكوين إضافة إلى الصفات السبع الذاتية وهذا ما زعمه النسفي نفسه وتم الرد عليه في محله من هذا البحث ، مع العلم أن الطحاوي أثبت صفات أخرى غير الثمان ومن راجع متنه عرف ذلك .

هذه بعض الملاحظات على رسالته وليس من غرضي تتبع كل ما قال وإنما مجرد التمثيل فقط .

٢ - قام الدكتور محمد الأنور بتحقيق تبصرة الأدلة كرسالة علمية بكلية أصول الدين بالأزهر عام ١٣٩٧ هـ وأشرف عليه د. محمد شمس الدين إبراهيم وقدم الباحث بمقدمة لخص فيها آراء النسفي في تبصرته وهي مقدمة مختصرة لا تعطي فكرة واضحة عن النسفي وعذره أن رسالته ليست في دراسة آراء أبي المعين وإنما في تحقيق كتابه .

٣ - وقامت منال سمير الرافعي بكتابة رسالة علمية عن النسفي بعنوان (أبو المعين وآراؤه الاعتقادية) وتقدمت بها إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة ونالت بها درجة الدكتوراة عام ١٤٠٦ هـ وأشرف عليها د. عوض الله جاد حجازي ود. عبد السلام محمد عبده ولم تخل أيضاً من

ملاحظات منها :

أ – أنها لم تعرض آراء النسفي على عقيدة السلف وإنما سارت على نفس المنهج الذي سار عليه عبد الحي قابيل وذلك ظناً أنه لا خلاف بين السلف والخلف فالمحصلة واحدة وإنما تعددت الطرق الموصلة إلى النتيجة .

ب – رسالتها وصفية – في الغالب – وليست نقدية .

جـ – جعلت التفويض مذهب السلف . كما جعلت مذهب النسفي هو التفويض وذلك ليس صحيحاً كما كمابينته في هذا البحث .

د –عنوان رسالتها يوحي بشموليتها لآراء النسفي ، فقد بحثت مسائل لم يبحثها عبد الحي قابيل كالرؤية والإيمان و تركت قضايا لم تبحثها مثل مسائل الصحابة والإمامة والخلافة وتميز قابيل ببحثها ،ولم تشر هي أيضاً في مقدمة بحثها إلى منهجها هل هوالشمول أم الانتقاء ؟

هـ – في الترجمة قلدت – غالباً – د. محمد الأنور فيما كتبه في تحقيقه لتبصرة الأدلة فوقعت في نفس الأخطاء التي وقع فيها تقريباً .

و – وعلى كل فيمتاز بحثها عن بحث قابيل بأنه أشمل منه ولا يكاد يخرج عن آراء النسفي وأفكاره إلا قليلاً مع التركيز على الخطوط العريضة في فكره دون الدخول إلى عمق أفكاره لذا نجدها تختصر الكلام في مسائل مع أن النسفي وسع فيها الكلام وقد كان يجب عليها إبراز فكره وتحليله .

أما رسالة قابيل فهي أجود من حيث قوة العرض وجودة الصياغة وفهم كلام النسفي .

٤ – قام جيب الله حسن بتحقيق كتاب التمهيد للنسفي في رسالة علمية وتقدم بها لكلية أصول الدين بالأزهر ونال بها درجة الماجستير عام ١٤٠٦ هـ .

وكانت بإشراف د. محمد ربيع جوهري ، وقدم الباحث لرسالته بمقدمة لخص فيها آراء النسفي في كتابه التمهيد (= موضوع التحقيق) وكان تلخيصه جيداً لكنه ليس دراسة عميقة متخصصة .

٥ – قام د. علي عبد الفتاح المغربي بدراسة آراء النسفي في كتابه الفرق الإسلامية في قرابة ٤٥ صفحة ونشرها لكنها ليست بكافية وفيها بعض الأخطاء العلمية والمنهجية كاعتباره النسفي ممثلاً لأهل السنة – ونحو ذلك – .

ثانياً : باللغة التركية :

١ - قام محمد أولوسان بكتابة رسالة علمية عن النسفي بعنوان (أبو المعين النسفي ومكانته في علم الكلام) بجامعة سلجوق بتركيا عام ١٩٩٠ م ونال بها درجة الماجستير بإشراف د. شرف الدين كولجوك .

٢ - كما قام زكي صاري توبراك بكتابة بحث بعنوان صفات التكوين عند أبي المعين النسفي ونال بها درجة الماجستير من جامعة مرمرة عام ١٩٨٥ م بإشراف د. بكر طوبال أوغلو .

٣ - وقام عبد الغفار أسلان بإعداد بحث بعنوان " مسألة الحسن والقبح في علم الكلام عند الباقلاني وأبي المعين النسفي والقاضي عبد الجبار " ونال بها ماجستير عام ١٩٩١ م من جامعة دوكوز أيلول بإشراف أ. د. ع ونى الخان .

٤ - وقام سعيد أوزرفارلي بإعداد بحث بعنوان مصادر كتاب تبصرة الأدلة ونال به درجة الماجستير من جامعة مرمرة عام ١٩٨٨ م بإشراف أ. د. بكر طوبال أوغلو .

وقد حرصت على الحصول على هذه البحوث التركية إلا أنني لم أفلح في ذلك كما أنها مكتوبة باللغة التركية وتحتاج إلى مترجمين متخصصين أمناء فشكّل ذلك عائقاً آخر في طريق الاستفادة منها فأعرضت عنها، ثم إن المظنون بها أنها لن تعدو ما كتب عنه باللغة العربية وذلك لأن المنهج السائد في تركيا هو المنهج الماتريدي بحكم مذهبهم الحنفي والله أعلم .

هذا وقد قمت بحمد الله بكتابة هذا البحث متبعاً المنهج التالي :

١ - حصرت موضوع البحث في الخطة المقدمة للقسم في قضايا التوحيد فقط دون غيرها من القضايا ، ذلك أن دراسة كل ما أورده النسفي من آراء يطول جداً ويشتت الجهد وبخاصة أنني لا أكتفي بمجرد عرض آرائه بل أنقدها أيضاً .

٢ - سرت في بحثي مستخدماً الطريقة الوصفية والطريقة النقدية ، حيث أقوم أولاً بعرض رأيه في المسألة وأجعله في مبحث مستقل ثم أعقب عليه سلباً أو إيجابياً في مبحث آخر منطلقاً في تعقيبي عليه من عقيدة السلف التي أدين الله بها .

وقد أمهد لآرائه - أحياناً وحسب الحاجة - بتمهيد يسير كمدخل إلى الموضوع .

٣ - رجعت إلى كتبه مباشرة بدون واسطة بل إنني قد أرجع إلى المخطوط عند الحاجة إلى ذلك ، وأستخلص رأيه في المسألة ولا أعتمد على غيري في معرفة رأي النسفي بل إنني أبدأ أولاً بقراءة كتب النسفي ثم أرجع إلى من كتب عنه لأرى هل وصل إلى ما وصلت إليه من استنتاج أم لا ؟

٤ - قارنت قدر الإمكان آراءه بآراء أبي منصور الماتريدي .

٥ - كما قمت بتوثيق الآراء التي ينسبها إلى غيره كآراء المعتزلة والأشعرية إلى مصادرها المعتمدة وذلك في الغالب إلا ما ندر حسب وسعي وطاقتي .

٦ - ترجمت للأعلام الذين رأيت أن الحاجة تمس إلى معرفتهم ، والمسألة نسبية .

٧ - خرجت الآيات من المصحف بذكر اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

٨ - كما خرجت الأحاديث فإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك .

أما عن الخطة التي سرت عليها في بحثي فقد جاءت في مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة وفهارس فكانت كالتالي :

المقدمة : بينت فيها أهمية الموضوع وأسباب أختياري له مع عرض سريع للدراسات السابقة عليه .

التمهيد : فقد جعلته عن نشأة الماتريدية وانتشارها وأشهر رجالها مع مقارنتها بالأشعرية والمعتزلة .

الباب الأول : خصصته لعصر النسفي وحياته فجاء في فصلين :

الفصل الأول : عن عصره ، وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث : الحالة العلمية .

الفصل الثاني : عن حياته الشخصية والعلمية ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : حياته الشخصية .

المبحث الثاني : حياته العلمية .

الباب الثاني : وهو أطول البابين ولب الرسالة في الوقت نفسه وجعلته في أحد عشر فصلاً :

الفصل الأول : في إثبات وجود الله ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند النسفي .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في إثبات وجود الله .

الفصل الثاني : توحيد الربوبية والألوهية ، وفيه ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : توحيد الربوبية .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في توحيد الربوبية .

المبحث الثالث : توحيد الألوهية .

الفصل الثالث : التنزيهات ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في التنزيهات .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في التنزيهات .

الفصل الرابع : أسماء الله ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في أسماء الله .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في أسماء الله .

الفصل الخامس : الصفات الذاتية ، وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : تقسيم الصفات .

البحث الثاني : علاقة الذات بالصفات .

المبحث الثالث : أزلية صفات الذات ووحدتها .

المبحث الرابع : طرق إثباتها .

المبحث الخامس : صفات (القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر) .

الفصل السادس : صفة الكلام ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الكلام .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الكلام .

الفصل السابع : صفة الإرادة ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الإرادة .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الإرادة .

الفصل الثامن : صفة التكوين ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة التكوين .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة التكوين .

الفصل التاسع : الصفات الخبرية ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في الصفات الخبرية .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في الصفات الخبرية .

الفصل العاشر : الاستواء والعلو ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : رأي النسفي في الاستواء والعلو .

المبحث الثاني : التعقيب على رأي النسفي في الاستواء والعلو .

الفصل الحادي عشر : رؤية الله تعالى ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : رأي النسفي في رؤية الله تعالى .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في رؤية الله تعالى .

الخاتمة : وفيها خلاصة ما توصلت إليه في بحثي مع بعض التوصيات والمقترحات .

الفهارس : وقد عملت فهرسين أحدهما للمراجع ، وقد بلغت – بحمد الله – أكثر من ثلاثمائة مرجع ، والثاني للموضوعات .

وإنني في ختام عرضي هذا أتقدم بالشكر الجزيل إلى الله تعالى الذي يسر لي من السبل ماتمكنت به من إتمام بحثي ثم أشكر الوالدين الكريمين اللذين ربياني صغيراً ورعياني كبيراً ووقفا معي ولا يزالان في كل أمرٍ فالله المسؤول أن يجزيهما عني خير ما جزى به والداً عن ولده ، وأشكر جامعة أم القرى ممثلة في قسم العقيدة حيث أتاحت لي الفرصة لمواصلة تحصيلي العلمي .

كما أشكر من كل قلبي مشرفي الفاضل سعادة الدكتور أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف على ما أولاني به من عناية ورعاية إذ سهل لي بعد الله صعاباً كثيرة ومنحني من وقته الشيء الكثير على حساب أعماله ومشاغله حتى نجز هذا البحث فله مني جزيل الشكر وعاطر الثناء .

كما أشكر فضيلة أستاذي وشيخي الدكتور عبد الله بن محمد القرني رئيس قسم العقيدة حالياً ، والذي فتح لي قلبه قبل كل شيء ومنحني من علمه وخلقه ووقف معي بالتوجيه والنصح وجعل مكتبته تحت تصرفي في أي وقت فلا أملك إلا أن أقول جزاه الله عني خيراً ونفع به من شاء من عباده .

كما أشكر فضيلة أستاذي الدكتور أحمد السائح الذي عايش هذا البحث منذ لحظة تسجيله وساعدني في الحصول على كثير من المراجع إذ يمتاز حفظه الله بمعرفة واسعة بمراجع المتكلمين والفلاسفة والفرق ، فالله المسؤول أن يثيبه ويسدد خطاه .

كما أشكر أستاذي الدكتور عيسى السعدي أستاذ العقيدة بقسم الدراسات الإسلامية بالطائف على توجيهاته وملاحظاته القيمة التي نفعتني في رسالتي هذه .

وأشكر كل أساتذتي ومشايخي الذين علموني وأفادوني ، وأشكر جميع زملائي وإخواني وكل من أعانني برأي أو كتاب أو دعوة فللكل مني جزيل الشكر ووافر الثناء ، كما أشكر الأسرة الكريمة على صبرهم وتحملهم طيلة فترة البحث التي شغلت فيها عنهم .

وختاماً فهذا جهد المقل أسأل الله قبوله وأن يجعله في ميزان الحسنات وأن لا يجعله حجة عليّ إنه سميع مجيب .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه .

الباحث

تمهيد

عن نشأة الماتريدية وانتشارها ، وأشهر رجالها ، ومقارنتها بالأشعرية والمعتزلة

بداية نشأة الفرق :

بعث الرسول - ﷺ - في أمة أمية ، جاهلة وثنية ، تعبد الأصنام ، وتشرك بالله الواحد القهار ، فدعاهم - ﷺ - إلى الله وإلى دينه القويم ، وذكرهم بما فطروا عليه من الإقرار بخالقهم جل وعلا ، فكان منهم من استجاب وبادر ومنهم من تأخر وعاند حتى أقيمت عليهم الحجج ، واستبانت السبل ، ورفعت راية الجهاد حتى دخل الناس في دين الله أفواجاً فتمت النعمة وكمل الدين الذي ارتضاه الله للناس وقبض رسول الله - ﷺ - وراية الإسلام خفاقة على جزيرة العرب بل وامتدت إلى أطراف الشام والعراق ووصلت إلى أرض الحبشة ، ثم تسلم الراية من بعده خلفاؤه الراشدون فساروا على الطريق نفسه ، والمنهاج عينه، فعقدوا الألوية لنشر الدين في أرجاء المعمورة ، ونصرهم الله ، وفتح على أيديهم بلاداً كثيرة ، ودخل الناس في دين الله أفواجاً .

وخلال فترة حياة رسول - ﷺ - التي قضاها بين أصحابه الأطهار لم يكونوا مولعين بتشقيق المسائل وتوليدها وبالأخص ما يتعلق بالعقيدة ، ذلك أن القرآن نزل بلغتهم وعلى سننهم في الكلام وطريقتهم في البيان ، شاهدوا نزوله وحضروا وقائعه ونعموا بصحبة الرسول الكريم ، ففهموا مراد الله ومراد رسوله ولم يتعرضوا لقضايا العقيدة بالبحث والسؤال وبخاصة مسائل الصفات ، ولما بدر منهم الكلام في القدر - وقد كان مثار اهتمام من قبل البعثة - نهرهم رسول الله - ﷺ - وزجرهم عن الخوض فيه قائلاً : أبهذا أمرتم أو بهذا وكلتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، انظروا إلى ما أمرتم به فاتبعوه وما نهيتم عنه فاجتنبوه أو كما قال - ﷺ -[1] .

فانتهوا ولم يعودوا لمثله أبداً ، ولم يكونوا يسألون عن أمور الاعتقاد لوضوحها لديهم وإنما سألوا عن الأحكام العملية فنجد في القرآن كثيراً

---

(١) انظر الترمذي ، كتاب القدر ، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر برقم ٢١٣٣ ، وابن ماجه ، في المقدمة رقم ٨٥ .

﴿ **يسألونك** ﴾[١] فيأتي الوحي مجيباً لهم على تساؤلهم . وقد تنازع الصحابة - رضي الله عنهم - في مسائل كثيرة من مسائل الأحكام في عهده - ﷺ - وبعده وهم سادات المؤمنين وأئمة المتقين ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال[٢] .

واستمر الحال على ذلك حتى منتصف خلافة علي رضي الله عنه فبدأت تبرز رؤوس البدع وتطل بقرونها والصحابة لا يزالون موجودين ، فظهرت فرقتا الخوارج والشيعة ؛ الخوارج تكفر علياً وتناصبه العداء لقبوله التحكيم بينه وبين أهل الشام مع أنهم هم الذين ألجأوه إليه وأكرهوه على قبوله وقالوا كيف يحكم الرجال في دين الله والله يقول : ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾[٣] ؟

وحدث بينه وبينهم خطوب وأهوال مع سعة حلمه - رضي الله عنه - عليهم وانتهى بهم المطاف إلى قتله عام ٤٠ هـ .

وأما الشيعة فقد تعصبوا له ، وقد كان مبدؤ أمرهم تفضيله على عثمان فقط حتى ظهر ابن سبأ فأحدث لهم جملة أصول تابعوه فيها ، منها زعمه أن علياً قد أوصى له الرسول - ﷺ - بالخلافة ، ومنها الرجعة وأن علياً سوف يرجع في آخر الزمان ... وغيرها من الأمور حتى وصل به الأمر إلى رفع علي إلى مرتبة الألوهية[٤] .

ثم ظهرت بدعة القدرية على يد معبد الجهني[٥] بعد منتصف القرن الأول وتعني هذه البدعة إنكار علم الله السابق بما سيحدث وأن العبد هو الذي يتولى

---

(١) انظر على سبيل المثال سورة البقرة آية (١٨٩ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢) .

(٢) انظر إعلام الموقعين لابن القيم ١ / ٤٩ ، وخطط المقريزي ٤ / ١٨٠ .

(٣) سورة المائدة ، آية (٤٤) .

(٤) انظر في بيان معتقدات السبأية ما يلي : الملل والنحل للشهرستاني ١٧٤ ، التنبيه والرد للملطي ٢٩ - ٣٠ ؛ والحور العين للحميري ١٥٤ ؛ والفرق بين الفرق ٢٣٣ - ٢٣٦ .

(٥) معبد الجهني هو : معبد بن خالد البصري ، أول من تكلم في القدر كان من التابعين لكنه أحدث هذه البدعة الشنيعة . انظر في ترجمته تهذيب التهذيب ١٠ / ٢٢٥ ، العبر ١ / ٩٢ ؛ والأعلام للزركلي ٨ / ١٧٧ .

إيجاد فعله ، وقد أخذ معبد هذا فكرته عن رجل من النصارى اسمه سوسن[١] وقد روى مسلم عن يحيى بن يعمر أن أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني[٢] .

إلا أن معبداً هذا تم قتله على يد الحجاج سنة ٨٠ هـ وورث مقالته غيلان الدمشقي والذي ناظره عمر بن عبد العزيز واستتابه فتاب ورجع فلما مات عمر رجع غيلان إلى قوله السابق فقبض عليه هشام بن عبد الملك وصلبه بفتوى من الأوزاعي بعد عام ١٠٥ هـ[٣] .

وفي فترة ظهور القدرية ظهرت المرجئة وكانت في بادئ أمرها سياسية تعني إرجاء أمر الصحابة الذين اشتركوا في القتال في الفتنة وأرجأوا أمرهم إلى الله دون الحكم عليهم بشيء وممن يروى عنه هذا المذهب الحسن بن محمد بن الحنفية[٤] ، إلا أن الأمر لم يبق كذلك حتى ظهر الإرجاء الاعتقادي على يد بعض فقهاء الكوفة كحماد بن أبي سليمان[٥] ، وغيره ، ويعني في هذه المرحلة إخراج العمل عن حقيقة الإيمان وأن الإيمان هو التصديق والإقرار مع إيجابهم للعمل ، وعرف مذهبهم هذا بمذهب مرجئة الفقهاء .

ومع نهاية القرن الأول ظهر الجعد بن درهم[٦] ببدعته في إنكار الصفات والقول بخلق القرآن وكان مؤدباً لآخر خليفة من بني أمية وهو مروان بن محمد

---

(١) سوسن كان من أهل البصرة ، قيل كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر ، وقيل بل كان مجوسياً اسمه " سيسويه " انظر السنة لعبد الله بن أحمد ١ / ١٠٩ ؛ والفرق بين الفرق ١٨ مع حاشية المحقق .

(٢) انظر صحيح مسلم حديث كتاب الإيمان حديث رقم (١) وانظر أيضاً الترمذي في الإيمان برقم ٢٦١٠ وغيرهما .

(٣) انظر في ترجمة غيلان وقصته ما يلي : ميزان الاعتدال ٣ / ٣٣٨ ، طبقات المعتزلة ٢٥ - ٢٧ ؛ والأعلام للزركلي ٥ / ٣٢٠ ؛ والفرق الإسلامية للغرابي ٣٣ - ٤٠ .

(٤) انظر الإيمان لأبي عمر العدني ص ١٤٥ - ١٤٩ .

(٥) حماد بن أبي سليمان الكوفي الفقيه روى عن أنس وابن المسيب وابن جبير وغيرهم وروى عنه جماعة ومنهم أبو حنيفة وقد رمي بالإرجاء . انظر تهذيب التهذيب ٣ / ١٦ - ١٨ .

(٦) الجعد بن درهم هو مولى سويد بن غفلة أصله من خراسان وسكن دمشق انظر اللبياب ١/ ٢٨٢، البداية ٩ / ٣٥٠ ؛ والفرق الإسلامية للغرابي ٢٧ - ٣١ .

والذي أصبح يطلق عليه مروان الجعدي نسبة إلى شيخه ، ولما علم بنو أمية ببدعة الجعد لاحقوه ففر إلى العراق وهناك التقى بالجهم بن صفوان[١] فأخذ عنه الجهم مقالته وتمكن أمير العراق من القبض على الجعد وقتله يوم عيد الأضحى عام ١٢٤ هـ . إلا أن بدعته لم تمت فقد أخذها الجهم ونشرها ونسبت إليه وأضاف إليها القول بالجبر والإرجاء الخالص والذي سبقه إليه غيلان إلا أن الله أمكن من جهم فقتله سلم بن أحوز في خراسان عام ١٢٨ هـ لكن بدعته لم تذهب و لم تمت .

وفي هذه الفترة أعني فترة الجعد وغيلان والجهم (نهاية القرن الأول وبداية الثاني) تم الإعلان الرسمي لميلاد المعتزلة على يد مؤسسها واصل بن عطاء المولود ٨٠ هـ والمتوفى ١٣١ هـ[٢] ذلك أنه كان طالباً في حلقة الحسن البصري ثم انفصل عنه وجلس إلى سارية من سواري المسجد فقال الحسن : اعتزلنا واصل ، ثم انضم إليه عمرو بن عبيد ١٤١ هـ[٣] وقد أخذ واصل من الجهم مقالة نفي الصفات وأخذ من القدرية قولهم في القدر فركب مذهباً جديداً فيعده العلماء هو وطبقته الجهمية الثانية والقدرية الثانية إلا أن مقالتهم في الاعتزال لم تكن بعد نضيجة لأنها في بدايتها حتى طالعوا كتب الفلاسفة بعد ذلك ووسعوا الكلام[٤] .

---

(١) الجهم بن صفوان يكنى بأبي محرز ينسب تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ ناظر مقاتل بن سليمان المجسم ثم خرج على الأمويين مع الحارث بن سريج وقتل ١٢٨ هـ على يد سلم بن أحوز انظر في ترجمته وآرائه : الملل والنحل ٨٦ - ٨٨ ؛ التبصير في الدين ٦٣ - ٦٤ ؛ وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي والجهم بن صفوان لخالد العسلي .

(٢) واصل بن عطاء هو مؤسس مذهب المعتزلة البصري ولد بالمدينة عام ٨٠ هـ وتتلمذ للحسن البصري ثم انفصل عنه في القصة المشهورة وتوفي ١٣١ . والفرق ١١٧ - ١٢٠ ، والملل والنحل ٤٦ - ٤٩ ؛ والحور العين ٢٠٦ - ٢٠٩ ؛ الفرق الإسلامية للغرابي ٧٣ - ١٠٣ .

(٣) عمرو بن عبيد بن باب البصري الزاهد المعتزلي من تلاميذ الحسن ثم انفصل عنه ولحق بواصل توفي في طريق مكة ١٤٢ هـ . انظر الفرق بين الفرق ١٢٠ - ١٢١ ، المعارف لابن قتيبة ٤٨٣ ؛ والحور العين ٢٠٩ - ٢١١ ؛ الفرق الإسلامية للغرابي ١٠٤ - ١٢٧ .

(٤) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٦ .

ثم تليه طبقة أخرى هي طبقة عثمان الطويل[١] وأقرانه والذين نقلوا الاعتزال إلى أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ)[٢] والذي يعتبر فيلسوف المعتزلة ومنظرها الأكبر ، فقد قرأ في الفلسفة خاصة أنه عاش في فترة المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ) والذي رعى حركة الترجمة فأفاد منها المعتزلة وغيرهم ، وقد كان العلاف معاصراً للإمام أحمد ، وهو الذي أحدث نظرية الجوهر الفرد في الفكر الكلامي والتي أخذها من بعده كل من المعتزلة والأشعرية والماتريدية ، وقد خالفه تلميذه النظام في ذلك وأحدث أيضاً أصولاً أخرى .

وممن عاش في تلك الفترة من المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد[٣] صاحب فتنة خلق القرآن والتي امتحن المأمون بها الناس بعد أن اقتنع بها ثم تابعه على امتحان الناس بها المعتصم والواثق فلما جاء المتوكل رفع المحنة وأزالها ونشر السنة وقرب أهلها .

وممن عاصر الإمام أحمد في تلك الفترة عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى ٢٤٠ هـ تقريباً[٤] وقد كان له دور بارز وهام إذ شهد المعركة بين المعتزلة وبين أئمة السلف وكيف اشتدت وطأتها وحمي وطيسها بل توفي بعض الأئمة من

---

(١) عثمان الطويل انظر في ترجمته طبقات المعتزلة ص ٤٢ ؛ وتاريخ بغداد ٣ / ٣٦٧ .

(٢) انظر في ترجمة العلاف ما يلي : الفرق بين الفرق ١٢١ - ١٣٠ ، والملل والنحل ٤٩ - ٥٣ ، وطبقات المعتزلة ص ٤٤ - ٤٩ .

(٣) أحمد بن أبي دؤاد بن جرير الإيادي أحد قضاة العباسيين المشاهير ورأس فتنة خلق القرآن ولد سنة ١٦٠ هـ وتوفي ٢٤٠ هـ كانت له مكانة عند المأمون ، كان أديباً فصيحاً . انظر ميزان الاعتدال ١ / ٩٧ ؛ وطبقات المعتزلة ٦٢ - ٦٧ .

(٤) ابن كلاب هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وكلاب مثل خطاف وزناً ومعنى ، بصري اتهمه خصومه بأنه كان نصرانياً ورد ابن تيمية هذه الفرية في الفتاوى ٥ / ٥٥٥ وكذا السبكي في الطبقات ٢ / ٥١ ، ألف كتباً عدة لكن لم يصل منها شيء مثل كتاب خلق الأفعال ، والرد على المعتزلة وغيرها . ت حوالي ٢٤٠ هـ . انظر طبقات السبكي ٢ / ٥١ ، ومقالات الإسلاميين ٢٩٨ ، والملل للشهرستاني ٩٣ ؛ وسير النبلاء ١١ / ١٧٤ ونشأة الفكر الفلسفي ١ / ٢٦٥ وما بعدها .

جرائها وأصبح الناس فريقين فريق على عقيدة السلف وهم الجمهور الأعظم وفريق المعتزلة الذين ينفون صفات الله ويقولون بخلق القرآن ونفي الرؤية وغيرها من المسائل وهم الأقلون إلا أن وقوف السلطة معهم جعل شأنهم يعلو ونجمهم يصعد فترة من الزمن فلما رأى ابن كلاب ذلك الأمر أحدث طريقاً وسطاً بين الفريقين فريق المعتزلة وفريق السلف وأخذ يرد على المعتزلة بأصول عقلية هم أحدثوها وهم أربابها وسادتها ونصر السنة في قضايا كإثبات الصفات والرؤية وكون القرآن كلام الله إلا أنه سلك في ذلك طريقاً وعراً وابتدع أصولاً كلامية ما أنزل الله بها من سلطان كإحداثه لبدعة الكلام النفسي وأن الكلام عبارة عما في النفس وليست العبارة من حقيقة الكلام ، وكنفيه لقيام الصفات الفعلية بذات الله تعالى بحجة امتناع حلول الحوادث في ذاته سبحانه ...

ولذا نهى الأئمة عن مجالسته ومحادثته وقراءة كتبه هو وأتباعه كالقلانسي والمحاسبي فقد ورد أن الإمام أحمد نهى عن مجالسة هؤلاء[1] .

وعرف مذهبه بمذهب الكلابية وكان لهذا المذهب انتشار في بلاد المشرق وكان لمدرسته آراء مستقلة ، ولقد عرف من أئمتهم ببلاد نيسابور أبو علي الثقفي (ت ٣٢٨ هـ)[2] وأبو بكر الصبغي[3] (ت ٣٤٢ هـ) وهما من تلاميذ

---

(١) انظر لسان الميزان لابن حجر ٣ / ٢٩١ ، وتلبيس إبليس لابن الجوزي ١٨٧ ، ط١ ، خير الدين علي ، وشرح حديث النزول ص ١٥٥ ط. المكتب الإسلامي .

(٢) أبو علي الثقفي ، محمد بن عبد الوهاب النيسابوري الشافعي نسبه ينتهي إلى الحجاج ولد في قرية قريبة من نيسابور سنة ٢٤٤ هـ كان متصوفاً زاهداً في بدايته ثم طلب العلم على كبر سنه وأصبح فيه إماماً ثم رجع إلى التصوف وبه ظهر التصوف بنيسابور له قصة مشهورة مع ابن خزيمة بسبب عقيدته الكلابية ذكرتها كتب التاريخ والتراجم توفي ٣٢٨ هـ ، انظر في ترجمته سير النبلاء ١٥ / ٢٨١ ، وأنساب السمعاني ٣ / ١٣٣ ، طبقات الصوفية للسلمي ٣٦١ ، والرسالة القشيرية ١ / ١٦٤ .

(٣) أبو بكر الصبغي ، أحمد بن إسحاق بن أيوب النيسابوري الشافعي ولد سنة ٢٥٨ هـ رحل في طلب العلم إلى العراق له جملة كتب في الفقه والعقيدة كان واسع العلم توفي ٣٤٢ هـ . انظر الأنساب ٨ / ٣٣ ، طبقات الشافعية ٣ / ٩ / ١٢ ، سير النبلاء ١٥ / ٤٨٣ .

إمام الأئمة ابـن خزيمـة[1] (ت ٣١١ هـ) ولما استبان لـه أمرهما شـدد النكير عليهما وبالغ في ذلك أيما مبالغة واستتابهما حتى أقرّا برجوعهما علـى يده رحمه الله . مما يدلنا على أن مذهب ابن كلاب قد انتشر حتى بلغ تلك الديـار وتلقفه الناس لما رأوا من شدة الحرب بين المعتزلة وأهل السنة فكانوا يرونها مخرجاً وسطاً وحلاً نفسياً للمشكلة، ولقد ترسخ مذهب ابن كلاب في العراق والمشرق وحمله تلامذة كثيرون حتى نهاية القرن الثالث والربـع الأول مـن القـرن الرابع إذ ظهر رجلان مهمان كان لهما وزن خطير وأثر كبير بعـد ذلـك علـى مجرى الأحـداث الفكرية حتى يومنا هذا ويعتبران امتداداً لمدرسـة ابـن كـلاب وهمـا أبـو منصـور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) ببلاد ما وراء النـهر ، وأبـو الحسـن الأشـعري المتوفـى ٣٢٤ هـ بالعراق .

أما أبو الحسن فقد كان في مبـدأ أمـره معتزليـاً جبائيـاً مـن تلاميـذ أبـي علـي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) والذي كان في نفس الوقت زوج أمه وكان أبـو الحسـن هو رجل المناظرات والمتحدث الرسمي باسم الجبائي لقوة حجته إلا أنه بعد مضـي أربعين سنة من عمـره عاشـها في كنـف الاعـتزال تبـين لـه فسـاده وبطلانـه فبـدأ يعترض على شيخه ويناظره ثم خرج للناس وأعلن رجوعه عـن مذهـب الاعـتزال واعتناقه لمذهب أهل السنة – في نظره – وأخذ يرد على المعتزلة وينقـض مذهبـهم وأثبت الصفات الذاتية والخبرية والرؤيـة وكـلام الله ... وسـلك في هـذه المرحلـة طريقة ابن كلاب فقال بالكلام النفسي ونفي قيـام الفعـل بـذات الله وغيرهـا مـن الأمور إلا أن طريقته سارت عند الناس وحمدت لما قام به من كسر شوكة المعتزلة ورد على بدعهم ونصر لكثير من مسائل السنة ، وتقرب إلى الحنابلة والذين كانوا وقتها قد علا شأنهم وظهر ، بانتصارهم لمذهـب السـلف ووقوفـهم ضـد المعتزلـة وفي آخر حياته اقترب منـهم الأشـعري كثيراً وألـف كتابـه الإبانـة وانتسـب فيـه

---

(١) ابن خزيمة هو محمد بن إسحاق بن خزيمة الشافعي إمام حافظ محدث فقيه واسع العلم لقب بإمام الأئمة توفي ٣١١ هـ . انظر طبقات الشافعية ٣ / ١٠٩ .

للإمام أحمد ، وإن كان يرى بعض الباحثين أن الأشعري أول ما انتقل انتقل إلى مذهب السلف ثم إلى مذهب ابن كلاب لكن المشهور أنه انتقل إلى مذهب ابن كلاب أولاً ثم اقترب من مذهب السلف كثيراً وإن لم ينتقل إليه كلية إذ بقي عليه بعض مسائل تخالف مذهب السلف ، ولست معنياً هنا بمناقشة هذا الموضوع فقد أشبعه الباحثون بحثاً وتدقيقاً فلا داعي للتكرار[١] .

هذا وسيصبح مذهبه فيما بعد هو الأكثر انتشاراً بفضل ما توفر له من أسباب نشرته كالقوى السياسية الداعمة (دولة بني أيوب ، ودلة الموحدين ، ودولة السلاجقة في أيام الوزير نظام الملك) ووجود تلاميذ وعلماء مخلصين تفانوا في نشره والدفاع عنه والتأليف فيه والتأصيل له كأمثال الباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٢] والبغدادي (ت ٤٢٩ هـ)[٣] والجويني (٤٧٨ هـ)[٤] والغزالي (٥٠٥ هـ)[٥]

---

(١) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود ١ / ٣٧٧ - ٤٠٩ وهو من أدق من حرر هذه المسألة .

(٢) الباقلاني هو محمد بن الطيب بن محمد القاضي أبو بكر صاحب التصانيف سكن بغداد وكان علماً بارزاً في مذهب الأشعري بل هو المؤسس الثاني للمذهب كان مالكي المذهب توفي ٤٠٣ هـ ببغداد انظر في ترجمته تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ - ٢٢٦ ، ترتيب المدارك ١٥ / ٥ - ٦٠٢ ومقدمة تحقيق التمهيد للخضري ومقدمة الانصاف للكوثري ، ومذاهب الإسلاميين لبدوي ٥٦٩ فما بعدها .

(٣) البغدادي هو عبد القاهر بن طاهر البغدادي تتلمذ على أبي إسحاق الاسفراييني ومات عام ٤٢٩هـ ودفن بجنب أستاذه له من الكتب الفرق بين الفرق وأصول الدين وغيرها . انظر طبقات الشافعية ٣ / ٢٣٨ - ٢٤٢ ، وتبيين كذب المفتري ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٤) الجويني هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين لمجاورته فيهما فترة ، أحد أقطاب الأشعرية ، له فيها أثر بارز صنف الإرشاد والشامل والنظامية وغيرها وتوفي ٤٧٨ هـ . انظر في ترجمته الأنساب ٢ / ٣٥٩ ، وتبيين كذب المفتري ٢٧٨ ، وانظر إمام الحرمين ومنهجه في دراسة العقيدة ص ٣١ - ٨٢ .

(٥) الغزالي هو محمد بن محمد الطوسي الغزالي المتوفي ٥٠٥ هـ أحد تلاميذ الجويني وهو رأس في الأشعرية والتصوف ألف كتباً كثيرة وتنقل في أطوار عدة له الاقتصاد في الاعتقاد والجام العوام وتهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية . انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٦ / ١٩١ ؛ وتبيين كذب المفتري ٢٩١ ؛ ومن أهم مصادر ترجمته كتابه المنقذ من الضلال .

والشهرستاني (٥٤٨ هـ)[١] .

والرازي (٦٠٦ هـ)[٢] والآمدي (٦٣١ هـ)[٣] وغيرهم حتى غدا هو المذهب الرسمي في كثير من دور العلم في العالم الإسلامي بل وأصبح أتباعه يسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة وأهل السنة بريئون من بدعهم الكلامية ، لكن الظروف التاريخية ساعدتهم على التصدر على غيرهم .

---

(١) الشهرستاني هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ من أئمة الأشاعرة الكبار له من المصنفات نهاية الإقدام والملل والنحل وغيرها . انظر طبقات الشافعية ٦ / ١٢٨ ؛ سير النبلاء ٢٠ / ٢٨٦ .

(٢) الرازي هو محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي يعرف بابن الخطيب ولد سنة ٥٤٣ رحل في طلب العلم كثيراً واستقر في هراة وبها توفي عام ٦٠٦ ، يعتبر فيلسوف الأشعرية كان له دور في دمج الفلسفة بعلم الكلام له التفسير الكبير والمباحث المشرقية والأربعين والمحصل وغيرها من الكتب . انظر طبقات الشافعية ٨ / ٨١ - ٩٦ ، وكتاب فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية للزركان فهو أوسع مصدر وأشمله عن حياته وآرائه .

(٣) الآمدي هو علي بن أبي علي بن محمد الملقب بسيف الدين الآمدي الشافعي ولد ٥٥٠ هـ وتوفي ٦٣١ هـ من أشهر متأخري الأشعرية له غاية المرام والإحكام في أصول الأحكام والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين وأبكار الأفكار في أصول الدين . انظر طبقات السبكي ٨ / ٣٠٦ - ٣٠٧ ، والآمدي وآراؤه الكلامية لحسن شافعي فقد استوعب دراسة حياته .

نشأة الماتريدية وانتشارها :

تنسب الماتريدية لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي المولود في بلدة ماتريد قرب سمرقند ولذا يقال له السمرقندي وسمرقند مدينة مشهورة ببلاد ما وراء النهر وينسب لها خلق كثير .

والماتريدي لم تعن به كتب التراجم وكتب التاريخ وكتب البلدان ... بل حتى كتب أصحابه الحنفية تترجم له ترجمة عابرة لا تسمن ولا تغني من جوع ، وقد بذل بعض الباحثين المعاصرين جهوداً مشكورة في وضع ترجمة له وافية فأنا اعتمد على ما كتبوا .

ولد أبو منصور هذا تقريباً قبل سنة ٢٤٨ هـ أي بعد وفاة الإمام أحمد وابن كلاب أو قريباً منها فابن كلاب والإمام أحمد توفيا عام ٢٤١ هـ .

وتوفي الماتريدي ٣٣٣ هـ ودفن بسمرقند ، وقد عاصر الأشعري غير أننا لا نجد في المراجع ما يبيّن هل التقيا أم لا ؟ خاصة وأن بينهما بوناً شاسعاً فالماتريدي عاش فيما وراء النهر والأشعري في العراق ، ومع ذلك فقد أنشآ مدرستين فكريتين متقاربتين جداً في أفكارهما وسيأتي مزيد إيضاح لهذا الإشكال .

ألف الماتريدي جملة كتب في العقيدة منها :

١ - كتاب التوحيد الذي وصل إلينا وقام بنشره د. فتح الله خليف وهو المرجع الأول للماتريدية وإن كان صعب المنال لذا وجدنا بعض الماتريدية ينهض لتأليف كتب أسهل منه كما فعل البزدوي في أصول الدين ، والنسفي في التبصرة بل يعتبر شارحاً لكتاب التوحيد .

٢ - نسب له شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة والمعروف بالأبسط وقد نبه على وهم النسبة المستشرق (وينسنك)[(١)] والكوثري في مقدمة كتاب العالم والمتعلم[(٢)] ، ومما يؤكد عدم صحة نسبته إليه هو تصريحه فيه باسم

---

(١) في كتابه عقيدة المسلمين (بواسطة الماتريدية للحربي ص ١١١) .

(٢) انظر مقدمة العالم والمتعلم ص٤ حيث ذكر أن مخطوطاته تصرح بنسبته إلى أبي الليث السمرقندي.

الأشاعرة[١] ومن المعلوم أن مذهب الأشعرية لم يعرف ويشتهر إلا في نهاية القرن الرابع[٢] والماتريدي كان معاصراً للأشعري كما أن أوثق ترجمة للماتريدي هي ما ذكره أبو المعين النسفي عنه و لم ينسب له شرح الفقه الأكبر[٣] .

٣ – رسالة في العقيدة شرحها السبكي وشكك في صحة نسبتها إليه وسمى شرحه (السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور) وفيها التصريح أيضاً باسم الأشعرية مما يؤكد عدم صحة نسبتها إليه .

٤ – ذكر له النسفي في التمهيد كتاباً باسم رسالة في الإيمان[٤] .

٥ – وله المقالات ويعتبر من أقدم كتب المقالات لكنه لم يصل إلينا . وله كتب أخرى في الرد على المعتزلة وبالأخص الكعبي كما له كتب في أصول الفقه وله في التفسير كتاب هام اسمه تأويلات أهل السنة يوجد منه عدة نسخ خطية وقد طبع منه جزء واحد فقط بتحقيق إبراهيم عوضين والسيد عوضين .

وبعد فهذه نبذة مختصرة عن حياته .

ومع عدم اهتمام المؤرخين والمترجمين به إلا أنه شاد مدرسة كلامية حافظت على تميزها رغم انتشار الأشعرية ومنافستها لها بل ظهورها عليها ، ولعل للخلاف المذهبي الفقهي دوراً في بقاء المدرستين منفصلتين مع أنهما متحدتان في المنهج والأصول العامة فكلا الطائفتين ترد على المعتزلة وتدافع عن عقائد السلف ولكن بطرق عقلية كلامية مما جعل أرباب هاتين المدرستين يلتزمون لأجل تلك الطرق لوازم ليست هي مذهب السلف وإلا فهم يثبتون الصفات في الجملة والرؤية والكلام والقدر وخلق الأفعال وغيرها ولعل التقارب الشديد بين المدرستين جعل العلماء من أهل السنة يكتفون بالرد على الأشعري ولا يتعرضون

---

(١) انظر المطبوع منه ص ١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٣ .

(٢) انظر الخطط للمقريزي ٢ / ٣٥٨ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٣٥٩ .

(٤) انظر التمهيد ص ٣٨٣ .

للرد على الماتريدي فشيخ الإسلام لا نراه يذكرهم إلا قليلاً[١] إلا أن أحد تلاميذه ذكر أن له رسالة في عقيدة الأشعري وعقيدة الماتريدي وغيره من الحنفية نحو خمسين ورقة[٢] ولكن لم يعثر عليها إلى الآن ، كما أن لشيخ الإسلام شرح لكتاب الغزنوي (= أحد الماتريدية) في أصول الدين[٣] .

ولقد ذاع صيت هذه المدرسة في العهد المملوكي باعتبارها المدرسة الثانية بجانب مدرسة الأشعري وكانت في البداية تلقب بأنها مدرسة علماء سمرقند أو ما وراء النهر أو مذهب الحنفية .

ولقد انتشر هذا المذهب في القرنين الرابع والخامس الهجريين في بلاد ما وراء النهر كما انتشر بين الأتراك الذين أسلموا حديثاً (= السلاجقة) بحكم كونهم أحنافاً وقد بقيت أفكار الماتريدي غير معروفة عند غير الحنفية بل بقيت محصورة في بلاد ما وراء النهر حتى جاء السلاجقة وتسلطوا على دولة الخلافة وفي عهد السلطان طغرل بك أول سلاطينهم والذي وصل بغداد عام (٤٤٧ هـ) أمر بلعن الأشاعرة مع سائر المبتدعة على المنابر ولأن الأشاعرة كانوا في الغالب شافعية وكان في نفسه شيء على الشافعية فكان خطباء تلك الديار من الحنفية يلعنون الأشاعرة على المنابر وثارت فتنة عظيمة مما اضطر بعض أعلام الأشعرية لمغادرة خراسان إلى غيرها ، وسطر بعضهم تلك المحنة في رسالة سماها شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة[٤] .

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ٣٤٧ ، ٢ / ٢٤٥ ، ٧ / ٤٤١ - ٤٤٢ ، ٩ / ٤٩ ، ٦٣ ، وفي الإيمان ٤١٤ وفي الفتاوى ١٨ / ٢٠٩ ، ٧ / ٥٨٢ ، ومنهاج السنة ١ / ٣١٦ - ٣١٧ ، وفي الأصفهانية ٢٧ ، ط مخلوف ، وجامع الرسائل ١ / ١٥٩ ، والفتاوى المصرية ٥ / ٨٤ ، ٨١ .
وفي كل هذه المواضع لا يذكر اسم الماتريدية وإنما الحنفية أو فقهاء الحنفية أو نحو ذلك .

(٢) انظر أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن رشيق والمنسوبة خطأ لابن القيم ص ٢٣ .

(٣) سيأتي ذكره عند ترجمة الغزنوي ص ٢٩ .

(٤) هو القشيري ورسالته تلك موجودة في طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ٤٠٠ ... الخ وفي تبيين كذب المفتري لابن عساكر ٢٧٤ - ٢٧٥ .

ونظراً لهذا الأمر وللتوسع السلجوقي التركي الحنفي انتشر مذهب الماتريدي وعرف في بلاد العراق وفارس ، وحدث تصادم في الأفكار وردود من كلا الفريقين على بعضهما البعض ومناظرات بينهما وقد كان الأحناف أسبق في الرد وبيان مسائل الخلاف من الأشعرية ، والنسفي ولد وعاش في هذه الفترة مما يعطينا صورة واضحة عن ظروف تأليفه لكتبه ولمناخ نشأته الفكرية فلا غرابة إذ وجدناه في التبصرة كثير النقاش والرد على الأشعرية إذ الإنسان ابن بيئته بل إن ما ذكره من خلافات مع الأشعرية من خلال موسوعته " التبصرة " جدير بأن يفرد في دراسة مستقلة[١] .

وبعد هذه الفترة أخذ مذهب الحنفية (= الماتريدية) في الظهور والتوسع وذلك بهجرة كثير من الحنفية لبلاد العراق والشام ومصر ونشرهم لكتبهم في تلك البلاد ومن أهم كتبهم التي انتشرت متن العقائد لعمر النسفي ٥٣٧ هـ والذي بالغ فيه الماتريدية أيما مبالغة وألفوا الشروح عليه والحواشي وحواشي الحواشي حتى بلغت أكثر من مائة كتاب فلما جاء عصر المماليك انتشر مصطلح الماتريدية وعرف وبدأ التقارب بين الفريقين حتى أخذت تنتشر الكتابات التي تحصر الخلاف بين الطائفتين في مسائل محدودة ترى أنها ليست بذي بال كما فعل السبكي ٧٧١ هـ في نونيته التي نظمها في مسائل الخلاف بين الفريقين وآل الأمر أخيراً إلى الإغضاء كما يقول المقريزي في خططه[٢] .

فلما جاء العهد العثماني كتب للماتريدية الانتشار الأكبر نظراً لسعة رقعة الدولة وتبنيها المذهب الحنفي أصولاً وفروعاً فانتشرت المؤلفات الشارحة لمذهب الماتريدي وكثرت وكثر المناصرون والمؤيدون وأصبحت المدرسة ذات شأن وخطر ونلاحظ أن انتشار الماتريدية وانحسارها مرتبط بالمذهب الحنفي الفقهي غالباً فأينما انتشر تبعته الماتريدية[٣] .

---

(١) ولقد وعد بذلك محقق التبصرة النسفية ، كلود سلامة ص (ح) .

(٢) انظر ٣ / ٣٠١ ونجده يصرح باسم الماتريدية في هذا الموضع مما يدل على اشتهار الاسم حينئذٍ .

(٣) انظر موجز دائرة المعارف ٢٩ / ٨٩٦١ - ٨٩٦٥ .

أشهر رجال الماتريدية :

قام بنشر الماتريدية بعد مؤسسها جملة من العلماء تعاقبوا على ذلك إلا أنهم لم يخرجوا - غالباً - عن الإطار العام لما وضعه الماتريدي عكس ما حدث عند الأشاعرة الذين طوروا المذهب ونقلوه إلى مراحل لم تكن تخطر للأشعري ببال إذ وصلوا لدرجة التقارب مع المعتزلة ثم مع الفلاسفة عند المتأخرين .

أما الماتريدية فبقوا محافظين على خط الماتريدي تقريباً وذلك عائد في نظري إلى أمرين :

أحدهما : أنهم لم يحتاجوا أن يطوروا مذهبهم مثل الأشاعرة ويقربوه من المعتزلة لأنه منذ وضعه صاحبه قريب من المعتزلة عكس ما نجده في الأشعرية .

وثانيها : شدة محافظة الماتريدية الحنفية على مذهبهم وتعصبهم لأقوال أئمتهم وعدم محاولة الخروج عليهم مما جعلهم لا يحيدون عن الطريق .

وقد برز منهم أئمة كبار ألفوا في المذهب وشرحوه وأبانوا عنه ولا يمكنني في هذا التمهيد أن استعرض كل من له إسهام في خدمة المذهب الماتريدي لسببين :

الأول : أن هذه المسألة ليست من صلب البحث .

الثاني : قد سبقني إلى ذلك بعض الباحثين كالحربي في رسالته الماتريدية والشمس الأفغاني في رسالته عن الماتريدية بل هو أوسع وأشمل من ذكر رجال الماتريدية ورتبهم طبقات على القرون حتى العصر الحاضر .

لهذا سأقتصر على ذكر نماذج منهم فممن له شأن عظيم في المذهب :

١ - أبو اليسر البزدوي[1] :

محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم نسبة إلى بزدة بلدة قريبة من نسف الملقب بصدر الإسلام ولد عام ٤٢١ هـ . وتوفي ٤٩٣ هـ وهو شقيق فخر الإسلام البزدوي ت ٤٨٢ هـ ، ولقب بأبي اليسر ، ليسر تصانيفه .

---

(١) انظر في ترجمة البزدوي تاج التراجم ٢٧٥ والأنساب للسمعاني ٢ / ١٨٩ ، ومفتاح السعادة ٢ / ١٦٥ ، والفوائد البهية ١٨٨ ، وسير النبلاء ١٩ / ٤٩ ، والجواهر المضية ٤ / ٩٨ - ٩٩ .

له كتاب مهم في عقيدة الماتريدية اسمه " أصول الدين " مطبوع بتحقيق أحد المستشرقين عام ١٣٨٣ هـ ، وله مؤلفات أخرى في الفقه .

وهو معاصر للنسفي ، وفيه حدة وعصبية إذ قرن في كتابه " أصول الدين " الحنابلة باليهود[(١)] ، كما أنه أفتى بعدم جواز اقتداء الحنفي بالشافعي ، وأفتى بفساد صلاة من رفع يديه عند الركوع والرفع منه وقد رد عليه اللكنوي في فتاويه الشاذة هذه[(٢)] .

٢ – أبو المعين ميمون المكحولي النسفي المتوفى ٥٠٨ هـ :

وهو عمدة في الماتريدية بل يعده بعض الباحثين فيهم كالباقلاني في الأشعرية ويعد كتابه التبصرة أوسع مرجع للماتريدية في علم الكلام ، وقد خصصت له باباً بكامله للحديث عنه وعن حياته فأكتفي بالإشارة هنا إليه .

٣ – نجم الدين عمر النسفي[(٣)] :

تلميذ أبي المعين ، المكنى بأبي حفص والملقب بنجم الهدى ومفتي الثقلين ولد في نسف ٤٦١ هـ وقيل ٤٦٢ هـ وتوفي بسمرقند ٥٣٧ هـ .

والنسفي هذا من أشهر شخصيات الماتريدية على الإطلاق فقد تتلمذ على شيوخ كثيرين وجمع كتاباً في أسمائهم سماه (تعداد الشيوخ لعمر ، مستطرف على الحروف مستطر) وله مؤلفات كثيرة في شتى الفنون ، ومن أشهر مصنفاته متن العقائد النسفية الذي يعد جوهر عقيدة الماتريدية ، إذ لقي من القبول والاستحسان لدى الماتريدية مالم يلقه كتاب آخر فقد جعلوه هو المقرر الدراسي في مدارسهم وعملوا عليه شروحاً وحواشي حتى وصلت أكثر من مائة كتاب[(٤)]. وأشهر شروحه شرح التفتازاني الذي يمتاز بكثرة الحواشي عليه .

---

(١) انظر ص ٢٤٢ ، ٢٥٣ .

(٢) انظر الفوائد البهية للكنوي ٢١٦ – ٢١٧ .

(٣) انظر في ترجمته الجواهر المضية ٢ / ٦٥٧ ، وتاج التراجم ٢١٩ – ٢٢٠ ، ومفتاح السعادة والفوائد البهية ١٤٩ – ١٥٠ ، وسير النبلاء ٢ / ١٢٦ – ١٢٧ .

(٤) انظر الماتريدية للأفغاني ١ / ٢٨٥ .

وكتاب النسفي هذا بوأه مكانة عظمى لدى أتباعه حتى عد مفتي الثقلين وأصبح مشهوراً جداً كما أن له مؤلفات أخرى غير المتن المذكور مثل منظومة الخلافيات في الفقه والتي اعتنى بها الحنفية كثيراً فشرحوها ، كما أن لـه كتاباً في تاريخ سمرقند وصلنا ناقصاً وقد طبع أخيراً .

٤ – سراج الدين الأوشي[١] :

علي بن عثمان الأوشي الفرغاني مؤلف الفتاوى السراجية والمتوفى سنة ٥٦٩ هـ أشهر كتاب له في نصرة مذهب الماتريدي قصيدته " بدء الأمالي " والتي نالت عناية كبرى لدى الماتريدية فشروحها شروحاً متعددة أشهرها " ضوء المعالي " لملا القاري وهي مطبوعة مع شرحها ومطبوعة مستقلة عن الشرح .

٥ – نور الدين الصابوني[٢] :

أبو محمد أحمد بن محمد الصابوني البخاري ت (٥٨٠ هـ) ببخارى لـه من الكتب في نصرة الماتريدية : المغني في أصول الدين ، والهداية في علم الكلام ولـه شرح على الهداية سماه الكفاية كما أنه اختصره بكتاب سماه البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين وهو مطبوع بتحقيق فتح الله خليف ، ولـه مع الفخر الرازي مناظرات فيما وراء النهر كان يحاج الرازي فيها معتمداً على تبصرة الأدلة للنسفي ، وكتبه لا تخرج عن كتب النسفي مما يدل على عظيم مكانة النسفي في المذهب .

٦ – جمال الدين الغزنوي[٣] :

أحمد بن محمد بن محمود الغزنوي ت ٥٩٣ هـ بلغ درجة الرياسة في المذهب الحنفي .

---

(١) انظر ترجمته الجواهر المضية ٢ / ٥٨٣ ، وتاج التراجم ٢١٢ .

(٢) مصادر ترجمته الجواهر المضية ١ / ٣٢٨ ، وتاج التراجم (١٠٥) ، وكشف الظنون ٢/١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، الفوائد البهية ٤٢ .

(٣) انظر في ترجمته الجواهر المضية ١ / ٣١٥ ؛ والفوائد البهية ٤٠ ، وتاج التراجم ص ١٠٤ .

له من الكتب المقدمة في الفقه مشهورة جداً وقد تم طبعها عام ١٤٠٤ هـ بتحقيق الشيخ خليل الميس مدير أزهر لبنان .

وله كتاب روضة المتكلمين في أصول الدين واختصره في المنتقى من روضة المتكلمين وغيرها من الكتب .

وقد طبع له كتاب باسم أصول الدين بتحقيق عمر وفيق الداعوق إلا أن محققه لم يجزم بكونه روضة المتكلمين بل هو محتمل عنده .

ولابن تيمية شرح على أول كتاب الغزنوي في أصول الدين ذكر ذلك تلميذه ابن رشيق(١) وصرح بعض الباحثين أن الغزنوي هذا هو أحمد بن محمد بن محمود الحنفي(٢) و لم يوجد كتاب ابن تيمية هذا .

٧ - حافظ الدين أبو البركات النسفي(٣) :

عبد الله بن أحمد النسفي بلديّ أبي المعين وأحد أئمة الحنفية الكبار ت ٧١٠ هـ وله مؤلفات هامة منها مدارك التأويل في التفسير مشهور جداً ، ومنها الكنز في الفقه والمنار في أصول الفقه وله في العقيدة " عمدة عقائد أهل السنة " وقد نسبه بعض المترجمين لأبي المعين النسفي ونبهنا على ذلك في موضعه، وقد طبع هذا الكتاب عام ١٨٤٣ م بلندن وله عليه شرح سماه الاعتماد وينقل منه البياضي في إشاراته كثيراً .

٩ - الكمال ابن الهمام(٤) :

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد القاهري الحنفي المعروف بكمال الدين ابن الهمام ت ٨٦١ هـ .

---

(١) في رسالته " أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية " ص ١٩ والمنسوبة خطأ إلى ابن القيم .

(٢) هو الدكتور صالح المنصور في كتابه " أصول الفقه وابن تيمية " ١ / ١٨٠ - ١٨١ .

(٣) انظر في ترجمته الجواهر المضية ٢ / ٢٤٩ ، وتاج التراجم ١٧٤ - ١٧٥ ؛ والفوائد البهية ١٠١ ؛ وكشف الظنون ١ / ١١٩ ، ٢ / ١١٦٨ ، ١٥١٥ ، ١٦٤٠ وغيرها من الصفحات ومفتاح السعادة ٢ / ١٨٨ - ١٨٩ .

(٤) انظر في ترجمته الفوائد البهية ١٨٠ - ١٨١ ؛ والضوء اللامع ٨ / ١٢٧ - ١٣٢ ؛ ومفتاح السعادة ٢ / ٢٤٤ ؛ والبدر الطالع ٢ / ٢٠١ وغيرها .

أهم كتاب له في العقيدة الماتريدية كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة وعليه عدة شروح والكتاب مطبوع وهو من أهم كتب الماتريدية وخاصة فيما يتعلق بمسائل الخلاف بينهم وبين الأشعرية .

وله في الفقه فتح القدير وهو شرح الهداية و لم يتمه وقد طبع مراراً وله التحرير في أصول الفقه وشرح بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والأحكام لابن الساعاتي .

١٠ - ملا علي القاري(١) :

هو ملا علي بن سلطان محمد الهروي القاري المكي الحنفي ولد بهراة ثم انتقل إلى مكة واستقر بها وتوفي بها عام (١٠١٤ هـ) .

يعد الملا القاري من المؤلفين المكثرين في التأليف إذ ذكر له مترجموه ١٤٨ كتاباً في شتى الفنون ومن مؤلفاته ، المرقاة في شرح المشكاة ، وشرح الشفاء وشرح نخبة الفكر ، وشرح الفقه الأكبر وضوء المعالي شرح بدء الأمالي وغيرها من الكتب النافعة ، وقد كان رحمه الله يتميز بالاعتدال والانصاف وله عناية بالسنة وكان كثير التعظيم لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عكس شيخه ابن حجر الهيثمي .

١١ - كمال الدين البياضي(٢) :

أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومي البياضي ت (١٠٩٧ هـ وقيل ١٠٩٨ هـ) كان قاضياً بمكة ورئيس للقضاة في الدولة العثمانية يعتبر من أهم الماتريدية المتأخرين لأن له دوراً مهماً في الماتريدية إذ قام بجمع أقوال أبي حنيفة المنثورة في كتبه الخمسة ونسقها ورتبها وسماها : (الأصول المنيفة للإمام أبي

---

(١) انظر في ترجمته البدر الطالع ١ / ٤٤٥ - ٤٤٦ ؛ خلاصة الأثر ٣ / ١٨٥ - ١٨٦ ؛ والتاج المكلل لصديق خان ٣٩٨ وكشف الظنون ١ / ٢٤ ، ٦٠ ، ٤٤٥ ، ٥٥٨ .

(٢) انظر في ترجمته خلاصة الأثر ١ / ١٨١ وهدية العارفين ١ / ١٦٤ ؛ إيضاح المكنون ١ / ٨٤ ، ٣٠ ؛ الأعلام ١ / ١١٢ ؛ ومقدمة يوسف عبد الرزاق لكتابه إشارات المرام ص ١٦ - ١٧ .

حنيفة) ثم قام بشرحها في كتاب سماه (إشارات المرام من عبارات الإمام) ويعتبر شرحه هذا أهم كتب الماتريدية المتأخرة على الإطلاق وأوسعها إذ بذل فيه غاية جهده وطاقته وذكر في كل مسألة غالباً مصادره ومراجعه فضمنه خلاصة كتب الماتريدية عبر تاريخها واهتم ببيان الفروق بين الماتريدية والأشعرية فيه ، وقد طبع كتابه هذا في القاهرة عام ١٣٦٨ هـ بتحقيق يوسف عبد الرزاق وتقديم الكوثري .

١٢ - الكوثري[1] :

محمد زاهد بن الحسن التركي الجركسي الكوثري ت ١٣٧١ هـ من أبرز علماء الماتريدية في العصر الحاضر ، كان واسع الاطلاع غزير المعرفة عاش في تركيا برهة من الزمن ثم انتقل إلى القاهرة وبها استقر حتى وافته منيته ، كان شديد التعصب لأبي حنيفة وللحنفية عموماً وعدواً لدوداً للسنة وأهلها نال من كبار أئمة الدين بسبب تعصبه لمذهبه بل وصل به الحال إلى التفسيق والتكفير لكبار الأئمة ، وقد أفضى إلى ما قدم .

كان له نشاط في نشر كتب الماتريدية وله مؤلفات أهمها مقالاته التي جمعت وتأنيب الخطيب والذي رد عليه فيه المعلمي بكتابه التنكيل ، ومقدماته لبعض الكتب كرسالة العالم والمتعلم والفقه الأبسط ، كلاهما ، لأبي حنيفة ، والتنبيه والرد للملطي والانصاف للباقلاني والسيف الصقيل في الرد على ابن زفيل المنسوب للسبكي وله عليه تعليق سماه تبديد الظلام المخيم من نونية ابن القيم وغيرها من الكتب والتعاليق والمقدمات التي خدم بها ماتريديته .

---

(١) أوسع ترجمة للكوثري ما كتبه تلميذه أحمد خيري بعنوان (الإمام الكوثري) وهي ترجمة مطولة في حوالي ثمانين صفحة مطبوعة في أول مقالات الكوثري ، وانظر الأعلام للزركلي ٦ / ١٢٩ ؛ ومعجم المؤلفين ١٠ / ٤ - ٥ وغيرها .

المقارنة بين الماتريدية والأشعرية

إن الدارس للماتريدية والأشعرية يرى بينهما تقارباً شديداً حتى كأنهما فرقة واحدة ، ويتساءل المرء عن سر التقارب بينهما مع أن مؤسسيهما أبا منصور وأبا الحسن عاش كل منهما في منطقة بعيدة عن منطقة الآخر ، فأبو منصور عاش فيما وراء النهر والأشعري عاش بالعراق كما أنهما تعاصرا في زمن واحد وتقاربت سنتا وفاتهما إذ توفي الأشعري سنة ٣٢٤ هـ وأبو منصور سنة ٣٣٣هـ، ومع كونهما متعاصرين إلا أنه لم يثبت أنهم التقيا فكل المصادر التي ترجمت لهما لم تشر إلى ذلك و لم نجد في ترجمة الأشعري أنه رحل إلى ديار ما وراء النهر كما أن الشيء نفسه ينطبق على الماتريدي إذ لم يذكر أحد من مترجميه أنه رحل إلى العراق في طلب العلم – فيما نعلم – غير أن بعض المعاصرين ذكروا أن أبا منصور رحل إلى العراق رحلات متعددة تربو على العشرين رحلة[1] ولم يذكر أحد منهم مصدراً لتلك المعلومة ، فلو ثبتت لحلت جزءاً من الإشكال ويبقى السؤال في حالة ثبوت رحلات الماتريدي إلى العراق هل قابل الأشعري ؟ وهل جالسه وناظره أم جالس أحداً من تلاميذه وأخذ عنه ؟ ... إلا أنه إذا ثبت سفره إلى العراق عشرين رحلة تقريباً فإن من المقطوع به أن يكون على أقل تقدير سمع بالأشعري إن لم يكن قابله أو قابل من يعرفه ! خاصة وأن بعضها يصرح بأنه رحل للمناظرة .

وهناك احتمال آخر لمجيء الماتريدي أرض العراق وهو أن يكون مر بالعراق مجتازاً لرحلة الحج ، وهذا ما لم أجد أحداً ذكره إذ لم يشر أحد إلى سفره للحج، غير أن ذلك لا يعني أنه لم يحج بل المظنون به أن يكون قد أدى فريضة الحج وإنما العهدة على كتب التاريخ والتراجم التي فيها نقص شديد لتراجم كثير من أعلام

---

(١) انظر مباحث في منهجية الفكر الإسلامي لعبد المجيد النجار ١٠٨ ، وذكر الشمس الأفغاني في رسالته ١ / ٢١٩ أنه وجد في كتاب " شيخ الإسلام الأنصاري " لمحمد سعيد الأفغاني ص ١٤٩ أن رحلات الماتريدي إلى البصرة للمناظرة في العقائد بلغت نحو (٢٢) رحلة .

تلك الديار ، ويحتمل أنه لم يتمكن من السفر للحج ، ثم إذا رجحنا تمكنه من السفر فهل قابل في سفره أبا الحسن الأشعري ؟ أو سمع به ؟ كل هذه احتمالات لا مرجح لها عندي حالياً .

ولقد تساءل بعض الباحثين عن سر التقارب بين هذين الرجلين في فكرهما مع ما ذكرنا من عدم تلاقيهما وعدم تأخر حياة أحدهما عن حياة الآخر بحيث يمكن أن يكون اطلع على مؤلفات صاحبه أو قابل تلاميذه وحملة مذهبه وتأثر بهم ، وذكروا تعليلات عليلة لكن الذي تطمئن إليه النفس أن سر تقاربهما كونهما امتداداً لمدرسة ابن كلاب فالأصل كلابي والفرع ماتريدي وأشعري فقد أخذا أصول مذهبهما عنه وفرعا عليه وخالفاه في مسائل واختلفا بينهما في مسائل .

والدليل على ذلك أن الأشعري قد صرح كثير من أهل العلم بانتمائه لمدرسة ابن كلاب بعد رجوعه عن الاعتزال[1] ولا إشكال في ذلك بحمد الله .

أما أبو منصور فتعوزنا الأدلة الصريحة على ذلك لكن وجدنا بعض الأمور التي يمكن أن تؤيد وجهة النظر هذه فمنها :

١ - أن الكلابية كانت منتشرة في تلك الديار (= بلاد ما وراء النهر وخراسان وما حولها) ولاشك أنه سيكون لها طلاب ينقلونها إلى من بعدهم ، وفي قصة ابن خزيمة مع الكلابية في تلك الديار ما يشير إلى أنها كانت سائدة هناك .

٢ - وجدت نصوصاً لبعض الماتريدية تشير إلى اعتبار الماتريدية امتداداً للكلابية فمثلاً يقول النسفي : « وذكر أبو عبد الله محمد بن هيصم ... هذا القول ونسبه إلى المنستبين إلى ابن كلاب من أهل مرو وسمرقند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان ، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السنة والجماعة (= الماتريدية) كانوا ينتسبون إليه ، وإن كان أصحابنا أخذوا المذهب عن أبي حنيفة رضي الله عنه »[2] .

---

(١) ممن ذكر ذلك الشهرستاني في الملل ٩٣ ؛ والجويني في الإرشاد ١١٩ ط الخانجي ، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢ / ٤ .

(٢) تبصرة الأدلة ٣١٠ .

ويقول في موضع آخر : « وإليه ذهب قدماء أصحابنا ، منهم عبد الله بن سعيد القطان »[١] .

ويقول البياضي : « والماتريدي مفصل لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره... وكيف لا ؟ وقد سبقه أيضاً في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل .. »[٢] .

ففي هذه النصوص اعتبر الماتريدية ابن كلاب أحد أصحابهم القدماء وأنه في سلسلة علماء مذهبهم وإن خالفوه في مسائل محصورة معدودة ، فدل ذلك على أن الماتريدية كلابية مثلها مثل الأشعرية فلا غرابة بعد ذلك أن نراهما متقاربتين في أصولهما وأفكارهما .

وإذا تبين أنهما ينطلقان من مصدر واحد فلنعلم أن الأصل فيهما الاتفاق وليس الاختلاف لذا لما أدركوا هذا الأمر أصبحوا يعدون طائفتيهما هما طائفتي أهل السنة والجماعة وأخذوا يحصرون الخلاف ويتتبعون الفروق لقلتها بالنسبة لجانب الاتفاق يقول البياضي : « إنهم متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينها إذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفاً وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع »[٣] .

وقد بدأ الاهتمام بالفروق بين الطائفتين مبكراً نسبياً ، وكان الحنفية الماتريدية هم السابقين إلى ذلك ، إذ لما بدأت الماتريدية تنتشر في بلاد المشرق ثم عز سلطانها بتولي السلطان طغرل بك الحنفي السلجوقي للملك ودخوله بغداد وقد كان مبغضاً للأشعرية فأمر بلعنهم على المنابر ، وقد كانت مدة ملكه من

---

(١) تبصرة الأدلة ٦٩١ .

(٢) إشارات المرام ٢٣ - ٢٤ .

(٣) المصدر السابق ٥٢ .

(٤٢٩ - ٤٥٥ هـ) فانبرى خطباء الماتريدية في لعن الأشعرية مما استشاط معه غضب الأشاعرة ، ولم تدم الحال طويلاً إذ تغير الأمر حينما جاء الوزير نظام الملك وقرب الأشاعرة ومكن لهم . وقد تحدثنا عن هذه الفتنة في كلامنا عن ملامح عصر النسفي .

وأول من وجدناه يتعرض لمسائل الخلاف بين الفريقين هو أبو اليسر البزدوي الحنفي الماتريدي ت (٤٩٣ هـ) في كتابه أصول الدين فهو يقول : « ... أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأوا أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل ... على ما نبين في خلال المسائل إن شاء الله »[١] ، وبث مسائل الخلاف من خلال كتابه ، كما نجد أبا المعين النسفي ت (٥٠٨ هـ) يفعل الشيء نفسه في تبصرته فهو يناظرهم من خلال كتابه ويرد عليهم بل ربما قسا عليهم في بعض الأحايين ، وإن كان يوافقهم في أحايين أخرى مما يجعل ما ذكره في كتابه مادة صالحة لاستخلاصها في بحث يبين الفروق بين المدرستين .

ثم نجد نور الدين الصابوني ت (٥٨٠ هـ) يناظر عملياً الأشاعرة كما هو مشهور عنه مع الرازي فيما وراء النهر[٢] .

إلا أن الأمور بعد ذلك أخذت تسير مساراً آخر إذ بدأ التقارب بين الفريقين وبدأت تضيق شقة الخلاف حتى اعتبروا أنفسهم جميعاً أهل السنة والجماعة وأن الفروق الخلافية بينهم لا تستدعي تفسيقاً ولا تبديعاً[٣] .

الذين ذكروا الخلاف بين المدرستين :

يصعب على الباحث حصر واستقصاء كل الذين تعرضوا لمسائل الخلاف بين المدرستين ، وقد قام الشمس الأفغاني بجهد مشكور في هذا المجال حيث وقف على (٢٧) عالماً وباحثاً تعرضوا لهذه القضية ، وسوف أورد ما ذكره وأضيف

---

(١) أصول الدين ص ٢ .

(٢) كما سطرها الرازي في مناظراته المطبوعة .

(٣) انظر طبقات السبكي ٣ / ٣٧٨ ؛ وإشارات المرام ٢٣ .

إليه ما وجدته مما فاته أو أتى بعده وإذا كان لي من تعقبات عليه ذكرتها في الهامش .

والذين ذكرهم هم :

١ - أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي ت ٤٩٣ هـ في كتابه أصول الدين (٢٤٥ - ٢٤٦)[١] .

٢ - ابن عساكر ت (٥٧١ هـ) في كتابه تبيين كذب المفتري ص(١٣٩ - ١٤٠)[٢] .

٣ - تاج الدين السبكي ت (٧٧١ هـ) في طبقات الشافعية(٣ / ٣٧٧ - ٣٨٩) .

٤ - التفتازاني ت (٧٩٢ هـ) في شرح المقاصد ص (١ /   ) .

٥ - المقريزي ت (٨٤٥ هـ) في خططه ص (٢ / ٣٥٩) .

٦ - عبد الرحيم شيخ زاده (٩٤٤ هـ) في نظم الفرائد (كتاب متخصص في الخلافيات)[٣] .

٧ - عبد الوهاب الشعراني ت (٩٧٣ هـ) في اليواقيت والجواهر (١ / ٣) .

٨ - كمال الدين البياضي ت (١٠٩٨ هـ) في إشارات المرام ص (٥٢ - ٥٦) .

٩ - ملا علي القاري ت (١٠١٤ هـ) في شرح الفقه الأكبر ص (٣٤ - ٣٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٩) .

١٠ - صالح المقبلي ت (١١٠٨ هـ) في العلم الشامخ ص (١١ / ١٢) .

---

(١) بل في غالب الكتاب يتعرض للخلاف مع الأشعرية .

(٢) ليس في كتاب ابن عساكر ذكر لمسائل الخلاف وإنما لأصل الخلاف فقط .

(٣) في نسبة هذا الكتاب لعبد الرحيم شيخ زاده شك لأنه ينقل عن إشارات المرام للبياضي ت ١٠٩٨ هـ أي بعده بزمن طويل إذ توفي شيخ زاده سنة ٩٤٤ هـ .

١١ - عبد الله بن عثمان (مستحي زاده) ت (١١٥٠ هـ) أفرد لذلك رسالة باسم (رسالة في الخلافيات بين الماتريدية والأشعرية) يوجد لها نسخة بدار الكتب المصرية برقم (٣٤٤١ جـ) ونسخ بالأزهر برقم (٤٨٠ ، ٦٣٨٨ توحيد) .

١٢ - الحسن بن عبد المحسن المعروف بأبي عذبة (كان حياً سنة ١١٧٣ هـ) له (الروضة البهية فيما بين الأشعرية والماتريدية) مطبوع[1] .

١٣ - الإمام مرتضى الزبيدي (١٢٠٥ هـ) في شرح الاحياء (٢ / ٦ - ١٤) .

١٤ - الكوثري ت (١٣٧١ هـ) في مقدمته لتبيين كذب المفتري (٥ - ٢٠) ومقدمته لإشارات المرام (٦ - ٧)

١٥ - أحمد أمين ت (١٣٧٣ هـ) في ظهر الإسلام (٤ / ٩١ - ٩٥) .

١٦- أبو زهرة ت (١٣٩٣ هـ) في تاريخ المذاهب الإسلامية ص (١٧٦ - ١٨٦) .

١٧ - محمد يوسف البنوري ت (١٣٩٧ هـ) في معارف السنن ص (٤ / ١٤٢ - ١٤٤) .

١٨ - فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي المجلد الأول جـ٤ ص ٤٠ .

١٩ - محمود قاسم في مقدمته لتحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ٣١ - ١١٩ .

٢٠ - جلال موسى في نشأة الأشعرية وتطورها ٢٨٠ - ٣١٣ .

٢١ - فتح الله خليف في مقدمته لتحقيق التوحيد للماتريدي ص (١٠ - ٢٦) .

٢٢ - أبو الخير محمد أيوب في عقيدة الإسلام ص(٢٧٧ ، ٣٠٠ - ٣٠٦، ٣٩٦) .

---

(١) قال بروكلمان عن كتاب أبي عذبة هذا : « أكثره مأخوذ بالحرف الواحد تقريباً من شرح نور الدين محمد الشيرازي الذي ألفه ٧٥٧ هـ بدمشق على نونية تاج الدين السبكي » تاريخ الأدب العربي ٤ / ٤٣ .

٢٣ – على عبد الفتـاح المغربـي في إمـام أهـل السـنة والجماعـة أبـو منصـور الماتريدي ص (٤٢١ – ٤٣٦) .

٢٤ – أحمد عصام الكاتب في عقيدة التوحيد في فتح الباري (٩٨ – ١٠١ ، ١٠٦) .

٢٥ – جولد تسيهر (١٣٤٠ هـ) في العقيدة والشريعة (٩٩ – ١٠٧) .

٢٦ – ماكدونـالد ت (١٣٦٢ هــ) في دائـرة المعـارف الإسـلامية (٣ / ٤١٥) .

٢٧ – كارل بروكلمـان ت (١٣٧٥ هــ) في تـاريخ الأدب العربـي (٤ / ٣٨ – ٤٢) .

هؤلاء الذين ذكرهم الأفغاني في رسالته ويمكن أن يضاف إليهم ما يلي :

٢٨ – أبـو المعين النسفي مـن خـلال كتابـه التبصـرة فقـد تعـرض لخـلاف الأشاعرة كثيراً .

٢٩ – مؤلف مجـهول (القـرن ١١) لـه قـرة العين في جمـع البـين والرسـالة محفوظة في المكتبة الأزهرية ضمن مجموع برقم [٢٧٠٧] ٣٢٦٢٤[1] .

٣٠ – خالد بن أحمد النقشبندي ت ١١٩٣ هـ له العقد الجوهري فيما بـين الماتريدي والأشعري وهي في مسـألة الكسـب خاصـة ولـه نسـخ مخطوطـة في دار الكتب المصرية رقـم (٣٢٥) علـم الكـلام طلعـت ، وعـارف حكمـت بالمدينـة (٢٤) عقائد .

٣١ – عمر الهاتفي الفارقي لـه رسـالة في الفـرق بـين الأشـعرية والماتريديـة ، توجد لها نسخة بالمكتبة الأزهرية برقم [٣٩٣] ٥٣٩٧ .

٣٢ – نوعي أفندي لـه رسـالة في الفـرق بـين مذهـب الأشـاعرة والماتريديـة توحد مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم [٢٩٧ مجاميع] ٧١ الخزانة التيمورية .

---

(١) الأرقام ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٤١ ذكرها أحمـد الحربي في رسـالته الماتريديـة وهـي مما فـات الأفغاني أما بقية ما ذكره الحربي فقد سبقه إليه الأفغاني .

٣٣ – عبد الفتاح بن فتاحي له رد جدال الإمام الفخر انتصاراً لعلماء ما وراء النهر[1] . توجد مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم (١٨) أصول فقه .

٣٤ – محمد الإسبري قاضي زاده ت (٩٩٠ هـ) له مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية ، توجد مخطوطة ببرلين (٢٤٩٢) .

٣٥ – نور الدين الشيرازي له شرح على نونية السبكي وهي بدار الكتب برقم ١٩١٦ ، ١٣٧٥ علم الكلام[2] .

٣٦ – محمد بن محمد بن شرف الخليلي له رسالة في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية مخطوطة في مكتبة الأزهر برقم (٣٤٨٨) بخيت ٤٥٩٣٧ .

٣٧ – ابن الهمام في كتابه المسايرة تعرض كثيراً لمسائل الخلاف وكتابه مطبوع .

٣٨ – أحمد الجوهري الشافعي ت (١١٨٢ هـ) له رسالة شريفة في الفرق بين كلام الماتريدي والأشعري مخطوطة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى برقم ١٤٢٠ / ا وتوجد بدار الكتب[3] .

٣٩ – حمودة غرابة في كتابه " الأشعري " ص ١٨٧ – ١٩٦ .

٤٠ – وهبي سليمان غاوجي له مختصر لكتاب نظم الفرائد ، مطبوع .

٤١ – عمر بن حسين الآمدي ت ١٢٠٠ هـ له اختصار لرسالة مستجي زاده التي مرت برقم(١١)يوجد صورة لمخطوطتها بمركز الملك فيصل برقم ٢٤٤٩ .

٤٢ – حسن شافعي في المدخل إلى علم الكلام ص ٨٩ .

٤٣ – علي عبد الفتاح المغربي في " حقيقة الخلاف بين المتكلمين " ص ٨٥ – ٩٣ .

---

(١) لعله يرد على مناظراته الشهيرة مع نور الدين الصابوني .

(٢) انظر التعليق على رقم ١٢ وانظر رقم ٤٨ .

(٣) ذكر فيها سبع مسائل وخص الخلاف فيها بين إمامي المدرستين .

٤٤ - عبد الرحمن المحمود في موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ٤٨٧ - ٤٩٢ .

٤٥ - أحمد الحربي في الماتريدية دراسة وتقويماً ص ٤٩١ - ٥٠١ .

٤٦ - كلود سلامة ذكر في مقدمة تحقيقه لتبصرة الأدلة أنه سيفرد مسائل الخلاف ببحث معتمداً على تبصرة الأدلة .

٤٧ - عبد الفتاح أحمد فؤاد في الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ٢٣٤ - ٢٣٧ .

٤٨ - إبراهيم مرزوق له رسالة دكتوراه بآداب الاسكندرية بعنوان : أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق شرح الشيرازي لنونية السبكي .

٤٩ - إبراهيم بن حسن بن سالم في كتابه " التأويل في القرآن " جـ٢ / ١٧٩ وما بعدها .

٥٠ - محمد أحمد لوح في " جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية " ص ٢٥٧ - ٢٧٠ .

٥١ - إبراهيم مدكور في " الفلسفة الإسلامية " ٢ / ٥٧ .

٥٢ - ألبير نصري نادر في " مدخل إلى الفرق الإسلامية " ٥٦ .

٥٣ - عبد الحي قابيل في " أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية " ٣٢ - ٣٩.

٥٤ - يوسف الأحمد في " منهج المتكلمين والفلاسفة في إثبات وجود الله " الفصل الثاني بكامله .

٥٥ - شمس الدين الأفغاني في رسالته " الماتريدية " ص ١/٣٧٩ - ٤٥٧ .

٥٦ - عبد الرحمن المزعل سجل رسالة في جامعة الملك سعود في هذا الموضوع .

٥٧ - مصطفى أوزكن له رسالة بجامعة سلجوق بقونيا في الفرق بين آراء المذهب الأشعري والمذهب الماتريدي .

٥٨ - لويس غورديه وجورج قنواتي في فلسفة الفكر الديني جـ١ / ١٠٧ .

٥٩ - تريتون في كتابه (Muslim Theology) ١٧٤ - ١٧٦ .

وبعد فهؤلاء جملة من وقفت عليهم ممن تعرض لبيان خلافيات الماتريدية مع الأشعرية وأسجل هنا بعض الملاحظات :

١ - يبدو الاهتمام كثيراً بهذه المسألة وبخاصة عند المتأخرين .

٢ - الماتريدية فيما يبدو لي أكثر اهتماماً بالمسألة من الأشعرية وذلك واضح من أسماء الذين تعرضوا للمقارنة .

٣ - اهتم المعاصرون بهذه المسألة كثيراً نظراً لانتشار آراء المدرستين في كثير من البلاد الإسلامية .

السمات العامة للمدرستين :

هناك فروق وسمات ظاهرة للمدرستين من أهمها ما يلي :

١ - من حيث المذهب الفقهي لكلا الطائفتين ، فالماتريدية حنفية الفروع ولم أجد شافعياً نسب إلى الماتريدية .

أما الأشعرية فالغالب أنهم شافعية وهناك كثير من متأخري المالكية أشعرية خاصة من بعد سيطرة الموحدين على بلاد المغرب التي ينتشر فيها مذهب مالك إذ من المعروف أن زعيم الموحدين ابن تومرت ت ٥٢٤ هـ قام بنشر عقيدة الأشعرية في المغرب مع ميل إلى الاعتزال وكان قد رحل إلى المشرق وتلقى عن الغزالي وغيره[١] .

كما وجد بعض الحنفية أشعرياً كأبي جعفر السمناني (ت ٤٤٤ هـ) وهو تلميذ الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وكان يقول عنه : « إنه مؤمن آل فرعون » يعني أنه الأشعري الوحيد بين الحنفية[٢] .

ولعل هذا الارتباط المذهبي الفروعي هو الذي وسّع شقة الخلاف بين الفريقين لأجل تعصب كل فريق لمذهبه .

٢ - أما من حيث مواقع النفوذ والانتشار فقد ارتبط ذلك بانتشار المذهب الفقهي فأينما وجد الحنفية فهم في الغالب ماتريدية ونقول في الغالب لأن بعض الحنفية معتزلة وبعضهم زيدية وبعضهم سلفية وبعضهم باطنية[٣] .

---

(١) ابن تورت هو محمد بن عبد الله بن تومرت البربري تلميذ الغزالي توفي ٥٢٤ هـ أنشأ دولة الموحدين بالمغرب فيه ميل إلى الاعتزال وادعى المهدية . انظر سير النبلاء ١٩ / ٥٣٩ - ٥٥٢ ؛ والبداية والنهاية ١٢ / ١٨٦ ؛ ودرء التعارض ٣ / ٤٣٨ ، ٥ / ٢٠ ، ١٥٧ وغيرها .

(٢) السمناني هو أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني قاضي الموصل سمع الدارقطني وسمع منه الخطيب كان صدوقاً فاضلاً حنفياً معتقداً مذهب الأشعري وله تصانيف . انظر الجواهر المضية ٣ / ٥٧ ؛ تاج التراجم ٢٥٦ ؛ الفوائد البهية ١٥٩ ؛ ومقدمة الكوثري للانصاف ص ٧ .

(٣) انظر الرفع والتكميل للكنوي ص ٣٨٥ .

وأما الأشعرية فأينما وجد المذهب الشافعي والمالكي وجدت الأشعرية غالباً غير أن هذا الحكم خاص بالمتأخرين دون المتقدمين ثم إنه لا يشمل كل الشافعية والمالكية لأن منهم سلفيين كثير وبالذات المالكية .

٣ - من حيث التطور الفكري فالأشعرية مرت بمراحل ومحطات فكرية بارزة في تاريخها استوقفت الباحثين لدراستها ومعرفة أسبابها فالأشعرية المتقدمون من طبقة أبي الحسن وتلاميذه أقرب إلى السنة والحديث من طبقة الباقلاني الذي هذب المذهب ورتب الأدلة ومهد المقدمات حتى اعتبر المؤسس الثاني للمدرسة وعلى كل فهو أقرب إلى السنة من طبقة الجويني فمن بعده إذ نقل الجويني الأشعرية مرحلة جديدة قربتها من المعتزلة وكان قد قرأ كتب أبي هاشم الجبائي وتأثر به ، وألف كتباً كثيرة من أهمها كتاب الإرشاد الذي أصبح عند من جاء بعده عمدة في عقيدة الأشاعرة .

ثم جاءت مرحلة الرازي والآمدي والإيجي فخلطوا الكلام بالفلسفة وأحدثوا مرحلة جديدة عرفت بعلم الكلام الفلسفي وقربوا من الفلاسفة جداً وأصبح خلافهم مع المثبتين أكثر مما كان مع النافين كالمعتزلة والفلاسفة ، وقد درس هذه الظاهرة عدد من الباحثين على درجات متفاوتة كجلال موسى وعبد الرحمن بدوي وعبد الرحمن المحمود وغيرهم وأدق دراسة في نظري هي دراسة الأخير منهم[1] .

أما الماتريدية فلم تمر بمراحل فكرية كما مرت الأشعرية ، وإن كان مرت بمراحل تكوينية طبيعية كغيرها من المذاهب مثل مرحلة النشأة ، والتكوين والانتشار والنفوذ ... الخ لكن العناصر الفكرية لا تكاد تلمس جديداً فيها على ما أتى به أبو منصور مؤسس المدرسة ، وإن كان لبعض علمائهم دور هام في تثبيت مبادئ أبي منصور وتقويتها وإن لم يجد فيها كتجديد علماء الأشعرية في

---

(١) انظر نشأة الأشعرية وتطورها لجلال موسى (الكتاب كله) ومذاهب الإسلاميين لبدوي ص ٤٨٧ - ٧٤٨ ؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢ / ٥١١ - ٦٩٦ .

مذهبهم على أن أهم مرحلة في تثبيت دعائم الماتريدية كانت من القرن الرابع إلى نهاية القرن السابع على يد أمثال أبي اليسر البزدوي وأبي المعين النسفي وعمر النسفي ونور الدين الصابوني وأبي البركات النسفي ثم يأتي الدور العثماني (٧٠٠ - ١٣٠٠ هـ) فتتعزز الماتريدية أكثر لأن الدولة حنفية المذهب فمكنت للأحناف فروعاً وأصولاً وولتهم المناصب القضائية والدينية في سائر الولايات العثمانية مما جعلهم ينشطون في نشر مذهبهم من خلال التأليف والتعليم والقضاء والافتاء ، أما جوهر المذهب فلم يطرأ عليه تغيير يذكر والسبب - في نظري - عائد لأمرين هما :

الأمر الأول : أن الماتريدي نفسه أكمل مبادئ المذهب و لم يحتج أتباعه الزيادة فيه بخلاف الأشعرية فالتأويل - مثلاً - في الصفات الخبرية موجود عند الماتريدي نفسه بخلاف الأشعرية فلا يوجد إلا عند المتأخرين هذا فضلاً عن مسائل القدر وغيرها .

الأمر الثاني : التعصب المذهبي فالماتريدية عرف عنهم تعصبهم الشديد لمذهب أبي حنيفة في الفروع حتى ليردون أحياناً الحديث الصحيح إذا خالف المذهب ، فهم شديدو التمسك بقول أسلافهم ومتقدميهم لذا لا غرابة أن يعضوا بالنواجذ على تعاليم أبي منصور الماتريدي ويتعصبوا لها فهو حنفي مثلهم بل إمام في الحنفية وهم يتعصبون لمن هو أقل منه شأناً فكيف بمثله ؟

٤ - من حيث القرب والبعد من السنة ومن المعتزلة :

اختلف الباحثون في أيهما أقرب للمعتزلة الأشعرية أم الماتريدية ، فبعضهم يرى أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة من الأشعرية والبعض الآخر يرى أن الأشعرية أقرب إلى الاعتزال من الماتريدية وبعضهم يراهما متساويتين ، وقد لخص آراءهم الباحث أحمد الحربي وذهب إلى أن سبب الاختلاف هو تداخل هذه المدارس الثلاث حتى يصعب التمييز أحياناً[1] .

---

(١) انظر الماتريدية للحربي ص ١٣٣ - ١٣٦ .

إلا أنني قد بدا لي رأي في المسألة وهو أن إطلاق القول بأن هذه المدرسة أقرب من تلك أو تلك أقرب من هذه ليس بصحيح على إطلاقه ، ذلك أن الأشعرية لم تبق على حال واحدة كما هو الأمر بالنسبة للماتريدية ، فلابد من التفصيل فأقول :

بما أن الماتريدية لم تمر بمراحل وتطورات فكرية كما مرت الأشعرية فإننا نلاحظ أن الماتريدية إذا قورنت بأوائل الأشعرية كالأشعري وطبقة تلاميذه بل وحتى تلاميذ تلاميذه كالباقلاني ونحوه فإن الأشعرية حينئذ أقرب إلى السنة والحديث من الماتريدية والتي هي أقرب إلى المعتزلة وتكون الماتريدية حينئذٍ وسطاً بين الأشعرية والمعتزلة .

أما إذا قارنا بين الماتريدية وطبقة الجويني وتلاميذه من الأشعرية فإن النتيجة هي تساوي الطائفتين حينئذٍ في القرب والبعد من السنة ومن المعتزلة .

وإذا قارنا الماتريدية بمتأخري الأشعرية كالرازي والآمدي والإيجي فإن الأشعرية حينئذٍ أقرب للمعتزلة بل للفلاسفة من الماتريدية ، والماتريدية يكونون أقرب إلى السنة من الأشعرية وتكون الأشعرية حينئذٍ برزخاً بين المعتزلة والماتريدية ، وبهذا التفصيل في هذه المسألة يتضح الأمر وينعدم الخلاف أو يضيق والله أعلم .

٥ - وهي مبنية على الفقرة السابقة ، وهي أنه ينبغي عند مقارنة المدرستين ببعضهما أن يقارن أولاً بين مؤسسي المدرستين ثم يقارن بين أتباع المدرستين ، وما استقرت عليه كل مدرسة ، ذلك أن الأشعرية - مثلاً - لم تبق على حال واحد بل تطورت عن عهد مؤسسها ، لذا ينبغي لدارس الفروق أخذ هذا الأمر في الاعتبار ، ويغلب على من اشتغل بهذه القضية من المتقدمين عدم التفريق إلا إذا استثنينا رسالة أحمد الجوهري[1] فإنه عقد مقارنة بين إمامي المدرستين ، أما المعاصرون فقد تنبه بعضهم لهذه النكتة في المسألة بدءاً من مونتجمري في تعليقه

(١) تقدم الحديث عنها في قائمة الذين ذكروا الفروق رقم ٣٨ .

على رسالة أبي عذبة[١] ومروراً بمحمود قاسم ثم فتح الله خليف وعلي عبد الفتاح المغربي ثم عبد الرحمن المحمود[٢] .

الفروق الفكرية بين المدرستين :

قبل ذكر نماذج لمسائل الخلاف بين هاتين المدرستين أقدم بجملة أمور :

١ - الذين تعرضوا لمسائل الخلاف مختلفون في عددها ، فبينما نجدها عند البزدوي والسبكي الأب ثلاث مسائل نجدها عند السبكي الابن ثلاث عشرة مسألة بعضها معنوي والآخر لفظي .

كما نجدها عند متأخري الحنفية أكثر من ذلك بكثير فالبياضي يرى أنها خمسون مسألة ، وصاحب نظم الفرائد يرى أنها أربعون[٣] .

٢- المستعرض لمسائل الخلاف المذكورة يجدها في التفاريع لا في الأصول وقد صرح بعضهم بذلك[٤] ذلك أن الأصول واحدة تقريباً .

٣ - لاحظت - ولست بجازم - أن الماتريدية أكثر اهتماماً بهذه القضية من الأشعرية فهم يبالغون في المسألة ويكثرون من تعداد المسائل حتى ربما أوصلوها إلى خمسين مسألة بينما الأشعرية - فيما اطلعت عليه - لا يزيدون على مسائل معدودة لا تتعدى ثلاث عشرة مسألة كما عند السبكي ، ويحاولون التقليل من شأنها وأنها لا توجب تفسيقاً ولا تبديعاً .

أما الماتريدية فالسبب في تكثيرها عندهم - والله أعلم - أنهم يريدون إثبات تفردهم في الأصول واستقلالهم عن غيرهم وأنهم ليسوا تابعين للأشعرية بل هم

---

(١) بواسطة إمام أهل السنة ... لعلي المغربي ٣٢٥ .

(٢) انظر مقدمة توحيد الماتريدي لفتح الله خليف ١٠ - ٢٦ ؛ وإمام أهل السنة للمغربي ص ٤٢٧ - ٤٣٦ ؛ ومقدمة محمود قاسم لمناهج الأدلة ١١ - ١٢٦ ؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ص ٤٨٧ .

(٣) انظر أصول الدين للبزدوي ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ؛ وطبقات الشافعية ٣ / ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، وإشارات المرام ص ٥٦ ؛ ونظم الفرائد عدها أربعين فريدة .

(٤) انظر السبكي في طبقاته ٣ / ٣٧٨ ؛ والبياضي في إشاراته ص ٢٣ .

أسبق في الوجود منهم ويرجعون المذهب إلى أبي حنيفة وما الماتريدي عندهم إلا مجرد شارح ومفصل لما أجمله الإمام أبو حنيفة ولذا وجدنا البياضي الحنفي يقول : « فليس الماتريدي من أتباع الإمام الأشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظُنَّ ، وما قيل : إن معظم خلافه من الخلافات اللفظية وَهْمٌ : بل معنوي لكنه في التفاريع التي لا يجري في خلافها التبديع ، ولأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة ، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره »[1] .

وما تأليفه لإشارات المرام من عبارات الإمام إلا لأجل هذا الغرض فقد جمع كلام أبي حنيفة في العقيدة ورتبه وهذبه وسماه الأصول المنيفة ثم شرحه في إشارات المرام .

٤ – اهتمام المعاصرين بها في ازدياد ولست أدري هل هو الترف الفكري أم حب استطلاع المعلومة أياً كانت أم لمعرفة الحق من الباطل ؟ أم لذلك كله ؟

٥ – بعض الذين تعرضوا لها نقدوها على ميزان السلف كالشمس الأفغاني في رسالته عن الماتريدية فقد عرض لمسائل الخلاف كما عرضها السبكي ونقدها على ضوء عقيدة السلف وكذا محمد أحمد لوح ويوسف الأحمد[2] .

٦ – هناك تداخل بين المذهبين إذ نجد – مثلاً – أن أبا المعين ونور الدين الصابوني يخالفان شيخ المذهب في دليل الرؤية فبينما يرى الماتريدي أنها تثبت بالسمع فقط خلافاً للأشعري الذي يراها تثبت سمعاً وعقلاً فإننا نجد أبا المعين والصابوني يتابعان الأشعري ويريانها تثبت بالعقل والسمع ، ونجد أشعرياً كالرازي يخالف شيخ مذهبه في هذه المسألة ويراها تثبت بالسمع فقط ويصرح باسم الماتريدي ومتابعته له[3] .

---

(١) إشارات المرام ص ٢٣ .

(٢) انظر رقم ٥٠ ، ٥٤ ، من قائمة الذين عرضوا لمسائل الخلاف .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٤٠٦ ؛ ومناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر للرازي ١٥ – ١٦ ؛ والأربعين له ١٩١ – ١٩٨ .

ونجد مثلاً آخر وهو ابن الهمام الذي اختار مذهب الأشعرية على مذهب الماتريدية في صفة التكوين[١] كما اختار أن صفتي السمع والبصر ليسا شيئاً سوى العلم متابعاً في ذلك مذهب الأشاعرة[٢] .

كما نجد أشعرياً كمحمد عبده يميل إلى رأي الماتريدية في التحسين والتقبيح العقليين[٣] .

بل أصبحت كتب المذهبين تدرس جنباً إلى جنب في بعض معاقل العلم كالأزهر .

نماذج لمسائل الخلاف :

في الحقيقة إن الكتب التي تخصصت في هذه المسألة كفتنا المؤونة ثم هناك أبحاث خاصة في هذه المسألة وقد مر ذكر ذلك فلا داعي لاستقصاء مسائل الخلاف بين الفريقين هنا خاصة أن هذا البحث غير متخصص في المسألة ، غير أنني لم أشأ أن أخلي البحث من ذكر نماذج لهذه المسائل تتميماً للفائدة .

١ – معرفة الله تعالى :

ذهب الماتريدي إلى أن معرفة الله واجبة عقلاً وشرعاً فأصل المعرفة بالله يجب عقلاً وأما تفاريع المعرفة من الأحكام الشرعية وتفاصيل الديانة فهو شرعى وكذا ذهب الماتريدية من بعده .

أما الأشعري فقد ذهب إلى أن معرفة الله واجبة شرعاً وإن كانت تنال بالعقل وكذا بقية الأشعرية[٤] .

---

(١) انظر المسايرة ٣٩ – ٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

(٣) انظر رسالة التوحيد ص ٥٢ – ٦٤ .

(٤) انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي مخطوط ١ / ٤٤٤ (بواسطة إمام أهل السنة ... للمغربي ص ٥٩) وانظر بحر الكلام للنسفي ٥ – ٦ . انظر والإرشاد ص ٩ ؛ نهاية الاقدام ٣٧١ ؛ وانظر إشارات المرام ٥٣ ، ٧٥ ؛ ونظم الفرائد ٤٦ – ٤٩ ؛ والروضة البهية ٥٦ – ٥٧ .

٢ - صفة التكوين :

يذهب الماتريدية إلى أن صفات الفعل مرجعها إلى صفة واحدة أزلية هي صفة التكوين وأن التكوين غير المكون والتكوين قديم والمكون حادث .

أما الأشعري فإنه يقسم الصفات إلى ذاتية وفعلية ويقول بقدم الذاتية وحدوث الفعلية وعلى هذا جرى أصحابه من بعده[١] .

٣ - الصفات الخبرية :

الماتريدي يذهب إلى تأويلها لكن لا يقطع بتأويل معين وأما أتباعه فهم يؤولون أو يفوضون أما الأشعري فهو يثبتها هو ومتقدموا أصحابه أما المتأخرون فيؤولونها أو يفوضونها[٢] .

٤ - سماع كلام الله

الماتريدي يمنع سماع كلام الله وكذا أتباعه ويعنون به الكلام النفسي أما الأشعري فيجيزه هو وأتباعه[٣] .

٥ - هل الإرادة مستلزمة للرضي أم لا ؟

ذهب الماتريدي إلى أنها لا تستلزم الرضا والمحبة وكذلك ذهب أتباعه من بعده أما الأشعري فقد اضطرب النقل عنه فيها إلا أن المشهور عنه أنه يرى أن

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي ص ٤٧ ، ٤٩ - ٥٥ ، ١٣٨ . وانظر أبو المعين في التبصرة ٣٠٦ - ٣٧٢ ؛ والتمهيد ١٨٩ ؛ ونظم الفرائد ٢٢ - ٢٤ ؛ والروضة البهية ٦٣ - ٦٩ . وانظر اللمع للأشعري ٤٣ - ٤٤ في نفي تعلق الكلام بالمشيئة ، ٤٥ - ٤٦ في نفي تجدّد الإرادة ذلك أنه يرى أن لا تجدد في الكلام والإرادة . وانظر الإرشاد ٤٢ - ٤٤ .

(٢) انظر التوحيد ٧٤ ؛ والتأويلات ١ / ٢٢ ؛ وانظر التبصرة للنسفي ١٢٩ - ١٣٣ ؛ والتمهيد له ١٦١ - ١٦٣ . انظر الإبانة ١٠٥ - ١٤٠ ط. فوقية . وانظر المخالفين من أتباعه في الإرشاد ٢١ - ٢٢ ؛ ومعالم أصول الدين للرازي ٤٢ - ٤٣ .

(٣) انظر توحيد الماتريدي ٥٩ ؛ وتبصرة النسفي ٣٠٣ - ٣٠٥ ؛ البداية ٦٥ - ٦٦ ؛ المسايرة ٨٠ ؛ وانظر الإبانة ١٠٠ - ١٠١ ؛ الإرشاد ٥٧ - ٥٨ ؛ الإنصاف ٩٣ . وانظر إشارات المرام ٥٥ ؛ ونظم الفرائد ٢٠ - ٢١ ؛ والروضة البهية ٤٣ - ٤٦ .

الإرادة والمحبة شيء واحد أما اتباعه فكثير منهم على هذا الرأي وبعضهم تابع الماتريدي[١] .

٦ - التكليف بما لا يطاق :

ذهب الماتريدي إلى منع التكليف بما لا يطاق وكذلك اتباعه أما الأشعري فهو يجيز التكليف بما لا يطاق وكذلك أتباعه[٢] .

٧ - التحسين والتقبيح العقليين :

الماتريدية يذهبون إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ، أما الأشعرية فيرون أن معرفة الحسن والقبح شرعيان[٣] .

٨ - الاستطاعة :

ذهب الماتريدي وجمهور أتباعه إلى أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومعه أما الأشعري وأتباعه فقد ذهبوا إلى أنها لا تكون إلا معه[٤] .

٩ - إيمان المقلد :

ذهب الماتريدي إلى أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه وهذا قريب من مذهب بعض الأشاعرة وذهب جمهور الماتريدية إلى صحة إيمان المقلد ، وأما الأشعري فنسب إليه القول بعدم صحة إيمان المقلد وهناك من كذّب هذه النسبة كما نسب

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي ٢٨٧ ، ٢٩٦ - ٢٩٧ ؛ أصول الدين للبزدوي ٤٤ ، ٢٤٥ ، وتبصرة الأدلة ٦٨٩ - ٦٩٠ . وانظر طبقات السبكي ٣ / ٣٨٤ ؛ والمنتقى للذهبي ١٢١ . ونظم الفرائد ١١ - ١٣ ؛ والروضة البهية ٢٩ - ٣٥ ؛ وإشارات المرام ٥٥ ، ١٥٩ - ١٦٣ .

(٢) انظر التوحيد ٢٦٣ - ٢٧٧ ؛ والتبصرة والبداية ١١٨ - ١١٩ ؛ والمسايرة ١٩٥ - ٢٠٠ ؛ وانظر اللمع للأشعري ١١٢ - ١١٤ ؛ والإرشاد ٢٠٣ ؛ والمواقف ٣٣٠ - ٣٣١ . وانظر إشارات المرام ٥٤ ، ٢٤٨ - ٢٥٢ ؛ ونظم الفرائد ٣٣ - ٣٥ ؛ الروضة البهية ٨٢ - ٨٦ .

(٣) انظر التوحيد ١٠٠ ، ١٧٨ ، ٢٢١ - ٢٢٦ ؛ والتبصرة ٦٦١ - ٦٧٣ . وانظر رسالة إلى أهل الثغر ص ٧٨ ، وانظر نظم الفرائد ٤١ - ٤٦ ؛ وإشارات المرام ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي (٣ ، ٢٥٦ - ٢٥٧) ؛ التأويلات ١ / ١٨١ ؛ وتبصرة الأدلة ٥٤١ ؛ واللمع ٩٢ - ١٠١ ؛ والانصاف للباقلاني ٤٦ ؛ ومحصل الرازي ١٥٢ .

إلى جمهور أتباعه عدم تصحيح إيمان المقلد وبعضهم وافق الماتريدية[1] .

١٠ - الاستثناء في الإيمان :

ذهب الماتريدية إلى منع الاستثناء في الإيمان وأجازه جمهور الأشاعرة و لم أجد للأشعري في ذلك نصاً صريحاً[2] .

وبعد فهذه جملة من مسائل الخلاف قصدت بها التمثيل لا التحرير والله الموفق .

---

(١) انظر التوحيد ٣ ؛ ١٣٥ - ١٣٧ ؛ أصول الدين للبزدوي ٣٩ ؛ وتبصرة الأدلة ٢٨ ؛ والبداية للصابوني ١٥٤ ؛ ونظم الفرائد ٤٠ ؛ والروضة البهية ٣٦ - ٤١ ؛ وفي تكذيب نسبة القول بعدم صحة إيمان المقلد للأشعري انظر طبقات السبكي ٣ / ٣٨٥ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ؛ والبزدوي في أصول الدين ص ١٥٢ .

(٢) انظر التوحيد ٣٨٨ ؛ وتبصرة الأدلة ٨١٥ . وأصول الدين للبغدادي ٢٥٣ ؛ وانظر الروضة البهية ٩ - ١٤ ؛ ونظم الفرائد ٦٤ - ٦٥ .

المقارنة بين الماتريدية والمعتزلة :

الأصل أنهما مختلفتان لا متفقتان ولقد نشأت الماتريدية للرد على المعتزلة ولذا نجد أبا منصور في كتابه التوحيد كثير الرد على المعتزلة ، بل له كتب خاصة في الرد عليهم ككتاب وهم المعتزلة ، ورد وعيد الفساق ورد أوائل الأدلة للكعبي ، ورد الأصول الخمسة للباهلي .

إلا أن بعض الباحثين لاحظوا عليه تسامحه مع المعتزلة وتساهله معهم في نفيهم للصفات بل إنه يعتذر لهم بأنهم أرادوا نفي التشبيه لا القول بالتعطيل[1] .

ولعل هذا السبب هو الذي جعل البعض يرى الماتريدية أقرب إلى المعتزلة من الأشعرية ومع كون الأصل هو الخلاف مع المعتزلة إلا أن الأصول الكلامية واحدة فالمعتزلة هم أرباب الكلام والنظر وأهل الجدل والمخاصمة وعنهم أخذ الماتريدية والأشعرية وإن اختلفوا معهم في كثير من نتائجهم .

و لم نجد أحداً ألف في المقارنة بين الفريقين من السابقين اللهم إلا ما ذكره أبو المعين النسفي في ترجمة أبي بكر العياضي بن أبي نصر حيث ذكر أنه جمع عشر مسائل هي أصول المسائل الخلافية بين المعتزلة والماتريدية وهي المعروفة بالمسائل العشر العياضية[2] .

غير أنني بعد البحث والتحري لم أجد لهذه العشر المسائل خبراً ولا أثراً إلا ما ذكره النسفي هنا ، حتى المحققون للتبصرة لم يذكر أحد منهم شيئاً عنها .

ووجدت في مخطوطة التمهيد في الهامش عبارة (فهذه مسألة عظيمة بيننا وبين المعتزلة لأنهم منكرين للصفات وهي من أصول الخمسة التي بيننا وبينهم)[3] .

---

(١) انظر مقدمة مناهج الأدلة لمحمود قاسم ٤٤ ، ٥٣ .

(٢) انظر التبصرة ٣٥٧ .

(٣) التمهيد ل ١٠ .

ولعل هذا النص يفسر لنا بعض مسائل الخلاف وهي أصول المعتزلة الخمسة ثم إن بعض الباحثين المعاصرين تعرضوا لهذه المسألة كمحمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة حيث قارن بين المعتزلة والماتريدي باختصار[١] .

ولما كانت الماتريدية شقيقة الأشعرية فإنه يمكن الاستفادة مما كتبه أحد الباحثين بجامعة أم القرى في رسالة عن أثر الفكر الاعتزالي في فكر الأشعرية[٢] .

ثم إن صاحب كتاب الماتريدية دراسة وتقويماً تعرض لهذه المسألة في رسالته ولخصها تلخيصاً جيداً[٣] .

مع ملاحظة أن كتب العقيدة الماتريدية كثيراً ما تذكر مسائل الخلاف مع المعتزلة مع مناقشتها والرد عليها بل ربما موافقتها . ويمكن لنا أن نقسم المقارنة إلى قسمين كما يلي :

أولاً : بعض مسائل الخلاف :

١ – التوحيد :

أ – الأسماء

المعتزلة والماتريدية يثبتون الأسماء لكن المعتزلة لا يثبتون ما دلت عليه من معانٍ بل هي أسماء جامدة عندهم ولذا قالوا عالم بلا علم سميع بلا سمع .. كما أن الأسماء عندهم غير توفيقية بل العقل له مدخل في إطلاق التسمية على الله أما الماتريدية فإنهم يثبتون جميع الأسماء الثابتة ويؤمنون بما دلت عليه من الصفات في الجملة إلا لفظ الجلالة (الله) فإنه لا يدل على صفة عندهم كما أن الأسماء عندهم توقيفية[٤] .

---

(١) انظر ص ١٢٣ – ١٢٦ .

(٢) هو الشيخ منيف العتيبي في رسالته للدكتوراة .

(٣) انظر الماتريدية للحربي ٥٠٢ – ٥٠٨ وقد أفدت منه في هذا المبحث .

(٤) انظر توحيد الماتريدي ٢٤ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٩٣ ، ٩٤ ، وتبصرة النسفي ١٣٨ – ١٣٩ ؛ وتمهيده ١٤٢ – ١٤٣ ؛ والانتصار للخياط ٨٢ ، ٨٣ ط نيبرج ؛ وشرح الأساس الكبير لأحمد الشرفي (زيدي معتزلي) ١ / ٥٤١ .

ب - الصفات الذاتية :

المعتزلة ينفون الصفات جميعها وأن الصفة مجرد وصف الواصف وليست قائمة بالله تعالى وأنها ليست شيئاً غير الذات .

أما الماتريدية فأثبتوا بعض الصفات ونفوا الباقي[١] .

جـ - الصفات الفعلية :

حادثة عند المعتزلة ولا تقوم بذات الله . أما عند الماتريدية فأرجعوها إلى صفة التكوين وقالوا بقدم التكوين ومغايرته للمكون[٢] .

د - القرآن :

المعتزلة قالوا هو كلام الله وهو مخلوق محدث والماتريدية قالوا هو كلام الله لكنه على قسمين المعنى النفسي وهذا قديم غير محدث ، واللفظ والعبارة فهذا محدث مخلوق[٣] .

هـ - الرؤية : أنكرها المعتزلة وأثبتها الماتريدية[٤] .

و - الإرادة : ذهب المعتزلة إلى أنها حادثة وذهب الماتريدية إلى أنها قديمة[٥].

---

(١) انظر توحيد الماتريدي ٤٩ - ٦٠ ، ١٢٨ - ١٢٩ ؛ وتبصرة النسفي ٢٠٠ - ٢٥٨ ؛ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ وما بعدها ؛ وشرح الأساس الكبير (١ / ٣٥٧) ؛ وانظر مقالات الإسلاميين ١٦٤ - ١٦٨ ؛ والقلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى (زيدي معتزلي)ص ٨٧ .

(٢) انظر تبصرة النسفي ٣٠٦ - ٣٧٢ ؛ وإشارات المرام ٢١٢ - ٢٢٣ .

(٣) انظر توحيد الماتريدي ٤٧ ، ٥٧ - ٥٨ ؛ وأصول البزدوي ٦٠ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٥٢٨ - ٥٢٩ ؛ والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٧ / ٨٤ .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي ٧٧ - ٨٠ ، ٨٥ ؛ وتبصرة النسفي وشرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ؛ المغني ٤ / ١٣٩ .

(٥) انظر توحيد الماتريدي ٢٨٦ - ٣٠٥ ؛ وتبصرة النسفي ٣٨٠ - ٣٨٢ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٤٤٠ ؛ والقلائد لابن المرتضى ٩٣ ؛ وشرح الأساس ٢ / ٧١ - ٧٦ .

٢ – العدل :

أ – الصلاح والأصلح :

ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله فعل الصلاح بل الأصلح لعباده وذهب الماتريدية إلى عدم إيجاب ذلك[١] .

ب – الاستطاعة :

ذهب المعتزلة إلى أنها تكون قبل الفعل وذهب الماتريدية إلى أنها نوعان نوع قبل الفعل ونوع معه[٢] .

جـ – أفعال العباد :

ذهب المعتزلة إلى أن العباد مستقلون بأفعالهم وهم خالقون لها ؛ وذهب الماتريدية إلى أن أفعال العباد خلق الله وكسب العباد[٣] .

د – الحسن والقبح :

هما عقليان عند الجميع إلا أن المعتزلة رتبوا الثواب والعقاب عليهما بخلاف الماتريدية فلا ثواب عندهم ولا عقاب إلا بالشرع[٤] .

٣ – الإيمان والكفر :

أ – إيمان المقلد : عند المعتزلة غير صحيح وعند الماتريدية صحيح مع عصيانه بترك الاستدلال[٥] .

---

(١) انظر التبصرة ٧٢٣ ؛ والتمهيد ٣٣٩ ؛ وانظر المغني ١٤ / ٥٦ ؛ وأصول البزدوي ١٢٦ .

(٢) انظر توحيد الماتريدي ٢٥٦ – ٢٥٧ ؛ وتبصرة النسفي ٥٤١ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ؛ وشرح الأساس ٤٧ – ٤٨ .

(٣) انظر التوحيد ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٥٤ ؛ والتبصرة ٥٩٤ ؛ أصول البزدوي ٩٩ ؛ شرح الأصول الخمسة ٣٢٣ ؛ المغني ٨ / ٣ ؛ القلائد ٩٤ .

(٤) انظر التوحيد ١٠٠ ، ١٧٨ ؛ والتبصرة ٦٦١ – ٦٧٣ ؛ وشرح الأساس ١ / ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦١ ؛ وإشارات المرام ٥٤ .

(٥) انظر تبصرة الأدلة ٢٨ ؛ وأصول البزدوي ٣٩ ؛ شرح الأصول الخمسة ٦٠ ؛ وشرح الأساس ١ / ٢٠٦ ؛ والقلائد ١٣٣ .

ب - حقيقة الإيمان عند المعتزلة قول وعمل واعتقاد وعند جمهور الماتريدية اعتقاد فقط وعند بعضهم اعتقاد وإقرار[١] .

جـ - زيادته ونقصانه : قال بها المعتزلة لأنهم يدخلون العمل في مسمى الإيمان ونفى زيادة الإيمان ونقصانه الماتريدية[٢] .

د - مرتكب الكبيرة : عند المعتزلة في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر وهو أحد أصولهم الخمسة وفي الآخرة مخلد في النار لابد من انفاذ الوعيد في حقه (مسألة الوعد والوعيد) . أما الماتريدية فلم يخرجوه من الإيمان في الدنيا وجعلوه تحت المشيئة في الآخرة[٣] .

٤ - النبوة وكرامات الأولياء :

أ - بعث الرسل :

ذهب المعتزلة إلى القول بوجوب بعث الرسل وهي فرع على مسألة الصلاح والأصلح ، وذهب بعض الماتريدية إلى أنها جائزة لا واجبة[٤] .

ب - ينكر المعتزلة كرامات الأولياء ويثبتها الماتريدية[٥] .

٥ - اليوم الآخر :

أ - عذب القبر ونعيمه :

أنكره المعتزلة وأثبته الماتريدية[٦] .

---

(١) انظر توحيد الماتريدي ٣٧٣ - ٣٧٩ ؛ والتبصرة النسفية ٨٠٥ - ٨٠٨ ؛ وشرح الأصول ٧٠٧ ؛ والقلائد ١٣١ .

(٢) انظر التوحيد ٣٨١ - ٣٨٥ ؛ والتبصرة ٨٠٩ ؛ وشرح الأصول ٧٠٨ ؛ والقلائد ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) انظر التوحيد ٣٢٩ - ٣٦٥ ؛ والتبصرة ٧٦٦ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٦٦٦ .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ٥٦٣ ؛ وتبصرة الأدلة ٤٦٨ ؛ والتمهيد ٢٢٢ ؛ وإشارات المرام ٣١٢ ؛ وأصول البزدوي ٩١ .

(٥) انظر التبصرة ٣٦٥ - ٥٣٨ ؛ والتمهيد ٢٥٢ - ٢٥٥ ؛ والمغني ١٥ / ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٦) انظر التبصرة ٧٦٣ ؛ والتمهيد ٣٥١ ؛ وبحر الكلام ٧٩ ؛ وشرح الأصول ٧٣٠ - ٧٣٤ .

ب - الصراط والميزان والحوض والشفاعة لأهل الكبائر :

هي مجازات عند المعتزلة وحقائق عند الماتريدية[١] .

جـ - الجنة والنار :

عند المعتزلة غير مخلوقتين الآن ولا موجودتين وإنما سوف ينشئهما الله يوم القيامة . أما الماتريدية فيرون أنها مخلوقتان الآن[٢] .

ثانياً : أهم مسائل الاتفاق :

وسأكتفي بما ذكره الأخ أحمد الحربي مع بعض الزيادات عليه[٣] :

١ - القول بوجوب معرفة الله بالعقل .

٢ . الاستدلال على وجود الله بدليل الأعراض والأجسام .

٣ - الاستدلال على وحدانية الله بدليل التمانع .

٤ - القول بعدم حجية خبر الآحاد في العقيدة .

٥ - نفي الصفات الخبرية والاختيارية .

٦ - القول بعدم سماع كلام الله .

٧ - القول بالحكمة والتعليل في أفعال الله .

٨ - القول بالتحسين والتقبيح العقليين .

٩ - عدم جواز التكليف بما لا يطاق .

١٠ - منع الاستثناء في الإيمان .

١١ - القول باتحاد معنى الإسلام والإيمان .

---

(١) انظر التوحيد ٣٦٥ ؛ والتبصرة ٧٩٢ ؛ والتمهيد ٣٧٣ ؛ وشرح الأصول ٦٨٨ ، ٦٩٠ ، ٧٣٤ - ٧٣٨ .

(٢) انظر أصول البزدوي ١٦٥ - ١٦٦ ؛ بحر الكلام ٨٢ ؛ وانظر شرح الطحاوية ٦١٤ - ٦٢٠ ط التركي .

(٣) انظر الماتريدية ٥٠٧ - ٥٠٨ .

ويمكن أن يزاد على ما ذكره الحربي ما يلي :

١٢ - شكر المنعم واجب عقلاً[١] .

١٣ - وجوب بعث الرسل فقد اتفق المعتزلة وكثير من الماتريدية كالنسفي على ذلك وبعضهم ذهب إلى أنها جائزة كما مر في مسائل الخلاف[٢] .

إلا أن الماتريدية القائلين بالوجوب يحاولون أن يلطفوا عبارتهم ، فيجعلون الوجوب من باب الضرورة المبنية على الحكمة فالحكيم لا يليق به ترك البشر دون رسول أما المعتزلة فيقولون بالوجوب بناء على قولهم بوجوب الأصلح وأن الله يجب عليه - عندهم - فعل الصلاح بل الأصلح لعباده والنبوة في حيز ذلك .

١٤ - دليل النبوة هو المعجزة إلا أن الماتريدي يرى أن أخلاق الرسول دليل على صدقه (= المسلك الشخصي)[٣] .

١٥ - اتفقوا على عدم شمول مفهوم التوحيد لتوحيد العبادة .

هذه بعض المسائل ذكرنا رؤوسها و لم نحررها وهي جديرة برسالة مستقلة .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ٤٥٨ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٨٦ .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي ١٨٨ - ١٨٩ ، ٢٠٢ - ٢١٠ ؛ والتبصرة ٤٥٣ ، ٤٦٨ ؛ والتمهيد ٢٢٩ - ٢٣٢ ؛ وإشارات المرام ٣١٢ ؛ وشرح الأصول ٥٦٣ ؛ والأساس لعقائد الأكياس ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي ١٨٨ - ١٨٩ ؛ وتبصرة الأدلة ٤٧٥ ؛ والتمهيد ٢٣٦ ؛ إشارات المرام ٣١١ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٥٦٨ ؛ والمغني ١٥ / ١٤٧ .

الباب الأول
حياته وعصره

وفيه فصلان :

الفصل الأول : عصره .

الفصل الثاني : حياته .

الفصل الأول

عصره

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث : الحالة العلمية .

الفصل الأول : عصره[1]

لاشك أن معرفة عصر النسفي تعطي انطباعاً عـن بيئته وأثرهـا علـى تكوينـه الشخصي والفكري فالإنسان ابن بيئته يؤثر ويتـأثر ، وقـد قسـمت الحديـث عـن عصره إلى ثلاثة أقسام هي :

المبحث الأول : الحالة السياسية :

عاش النسفي في النصف الثـاني مـن القـرن الخـامس الهجـري وبعـض نصفـه الأول وتوفي في بداية القرن السادس (٥٠٨) هـ .

وهذه الفترة التي عاشها أبـو المعين النسـفي كـانت فـترة حرجـة مـن الناحيـة السياسية والأمنية اللهم إلا بعض فترات يسيرة استقرت فيها الأوضاع نوعاً ما .

وهذه المرحلة هي جزء مـن فـترة الضعـف الـتي سيطرت علـى دولـة الخلافـة العباسـية والـتي بـدأت بسيطرة العسـاكر الأتـراك (٢٤٧ - ٣٣٤ هـــ) الذيـن جلبهم المعتصم ليكوّن بهم جيشاً قوياً ثم ما لبثوا بعد ذلك أن أصبـح لهـم شـأن وشوكة فأصبحوا يتدخلون في شئون الدولـة صغيرهـا وكبيرهـا وينصبـون خليفـة ويخلعون آخر بل وقد يقتلونه في بعض الأحايين ، ثم تلاهم في السيطرة البويهيون ثم السلاجقة على التعاقب .

وقد عاصر أبو المعين ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم :

١ - الخليفة القائم بأمر الله والذي حكم من عام ٤٢٢ إلى ٤٦٧ هـ .

٢ - الخليفة المقتدي والذي حكم من عام ٤٦٧ إلى ٤٨٧ هـ .

٣ - والخليفة المستظهر والذي حكم من عام ٤٨٧ إلى ٥١٢ هـ .

---

(١) لخصت ما يتعلق بعصره من الكتب التالية :

البداية والنهاية لابن كثير جـــ (١٥ - ١٦) ؛ الكـامل في التـاريخ لابـن الأثـير جـ (ص ٨) ؛ التاريخ الإسلامي لمحمـود شـاكر جــ (٥ ، ٦) ؛ وظهـر الإسـلام لأحمـد أمـين ١ - ٢ ؛ الحيـاة العلمية في العراق في العصر السلجوقي لمريزن عسيري ؛ وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي لحسن إبراهيم حسن جـ٤ .

وقد ولد أبو المعين في آخر فـترة سـلطان البويـهيين (علـى فـرض أن ولادتـه كانت ٤٣٨ هـ) ، وقد شهدت السنوات التي قبل ولادته صعود نجـم السـلاجقة وقرب أفول نجم البويهيين .

وقد تمكن السلاجقة بقيادة زعيمهم طغرل بك من الانتصـار علـى الغزنويـين في خراسان وما وراء النهر ثم أخـذت جيـوش طغـرل بـك تزحـف حتـى تم لهـم السيطرة التامة علـى أمـلاك الغزنويـين في تلـك الديـار ووصلـوا إلى أصبـهان عـام ٤٣٨ هـ وخطب لطغرل بك على المنابر ، ويغلب على الظن أن النسفي قـد ولـد في هذه السنة ، فتكون ولادته في خضم الأحداث في تلك الديار .

إذ بلده نسف تقع فيما وراء النهر ، والتي تمت سيطرت السلاجقة عليها .

أما في حاضرة الخلافة (بغداد) فإن السلطة الاسمية كانت للخليفة العباسـي المقتدر والذي وصف بـالصلاح والتقـى وحـب الخير وكـثرة الـبر ، أمـا السـلطة الفعلية فكانت للبويهيين والذين حكموا من عام (٣٣٤ - ٤٤٧) هـ وهـم مـن أهل الديلم يعتنقون المذهب الشيعي و لم تكن الأمور بينهم وبين الخلافة على خـير ما يرام نظراً لاختلاف المذهب فهم شيعة والعباسيون سنة ثم الطمـع الدنيـوي في السـلطة ، ولقـد همـوا بنقـل السـلطة مـن العباسـيين السـنة إلى العلويـين الشـيعة لاعتقادهم أن الإمـام يجـب أن يكـون منـهم ، ولـولا بعـض الحسـابات السياسـية والمصالح الدنيوية وخوف العواقب من جراء ذلك لفعلوا ما أرادوا ولكن الله سلّم .

وفي هـذه الأثنـاء يـبرز عنصـر آخـر وهـو مـا عـرف بفتنـة البساسـيري أحـد المتنفذيـن في قصـر الخلافـة حيـث أحـس بصعـود نجـم السـلاجقة وخـاف منـهم وكانت له ميول شيعية فراسل حاكم مصر العبيدي الشيعي وأضمر في نفسه خلع الخليفة العباسي والدعوة للخليفة العبيدي ، فلما أحس الخليفة المقتدر بذلك أرسل إلى السـلطان السـلجوقي طغـرل بـك أن يقـدم عليـه بغـداد فقدمـها وذلـك عـام ٤٤٧ هـ فخرج البساسيري من بغداد ، وتصف كتـب التـاريخ دخـول السـلطان السلجوقي وصفاً مهيباً حيث قبّل قدمي الخليفة وقلده الخليفة سيفاً ذهبياً ومنشور

الولايـة وخلعـاً سنية وأمـر الخليفـة السـلطان البويـهي ؛ الملـك الرحيـم بالطاعـة والإذعان للسلطان السلجوقي وسك اسمـه على النقـود قبـل اسـم الملـك الرحيـم وتزوج بنت أخيه .

غير أن البساسيري لم يهدأ له بال فحرض أخا طغرل بك لأمـه عليـه فـاضطر طغرل بك إلى الخروج من بغداد وتمكـن البساسـيري مـن دخـول بغـداد وخطـب للخليفة العبيدي وأسر الخليفة العباسي ، إلا أن طغرل بك تمكـن مـن هزيمـة أخيـه ثم دخل بغداد وقتل البساسيري وأعـاد الخليفـة إلى مكانـه وذلـك عـام ٤٥١ هـ وتزوج ابنة الخليفة عام ٤٥٤ هـ ، وتوطد الملك للسلاجقة وحسنت علاقتهم مـع الخلفاء العباسيين أحسن من سابقيهم البويهيين ، ويبـدو أن للمذهـب الاعتقـادي دوراً في ذلك إذ إن السلاجقة سنة كما هو الحال في الخلفاء العباسـيين ، واسـتمر حكمهم إلى عام (٥٥٢ هـ) ، ولما توفي طغرل بك (٤٥٥ هـ) خلفه السـلطان ألب أرسلان الذي استمر حكمه إلى عام (٤٦٥ هـ) ثم خلفه ابنـه ملكشـاه إلى عام (٤٨٥) هـ ثم بعدها تفرق أمر السلاجقة وكـثر الخـلاف بينـهم وانتشـرت الحـروب بـين أتباعـهم ممـا أضعـف شـوكتهم . إلا أن في عـهد ألـب أرسـلان وملكشاه سطع نجم وزيرهما نظام الملك الذي اشـتهر بنشـر العلـم والعـدل والـبر والإحسان وأسس المدارس النظامية المنسوبة لاسمه وقرب أهل العلم والفضل حتـى استقرت الأوضاع في عهده إذ حكـم حـوالي ثلاثـين سـنة ومـات هـو والسـلطان ملكشاه في عام واحد وليس بينهما إلا أيام قلائل ، وبموتهما انتهى العصر الذهـبي للسلاجقة .

هذا ما كان عن دار الخلافة أما أطراف الدولـة فقـد كـانت موزعـة في هـذه الفترة (= النصف الثاني من القرن الخامس) بين دويلات متعـددة بعضـها يديـن بالولاء للخيفة العباسي والآخر يناوئه العداء ففـي المغـرب كـانت دولـة المرابطـين (٤٤٨ - ٥٤١) هـ والتي والـت العباسـيين وقـامت بالجـهاد ضـد النصـارى في الأندلس وانتصرت عليهم في معركة الزلالة عام (٤٧٩) هـ .

وكان العبيديون بمصر مناوئين لسلطة الخلافة وبقـوا كذلـك مسيطرين على مصر وشمال أفريقيا والمغرب واليمن والحجاز وأجزاء من الشام ردحاً من الزمن ثم بدأ أمرهم يضعف ويذبل إلى أن قضى عليهم صلاح الدين عام (٥٦٧) هـ وقد دام حكمهم قرابة مائتي عام .

وكانت هناك الدولة الغزنوية (٤٥١ - ٥٤٧) هـ التي تحكم بلاد الأفغان وأجزاء من الهند والتي استطاعت فتح دهلي وبلاد البنغال وغيرها ولم تكن تتبع العباسيين .

وفي اليمن كانت هناك عدة دويلات منها :

بنو نجاح في زبيد (٤١٢ - ٥٥٤) هـ .

والدولة الصليحية الاسماعيلية (٤٢٩ - ٥٦٧ هـ) والتي تدين بالولاء للخليفة العبيدي في مصر ، وامتد سلطانهم إلى الحجاز فحكموها وكان لهم علاقات وطيدة مع العبيديين فلما قضى عليهم صلاح الدين في مصر أرسل أخاه فقضى عليهم في اليمن .

وكان في صنعاء وصعدة دولة بني الرسى (٢٨٠ - ٧٠٠ هـ) أتباع القاسم الرسي الزيدي الذي قدم إلى اليمن في عهد المأمون وأسس دولته هناك بعد أن فشل العباسيون في القضاء عليه .

وفي هذه الفترة التي عاش فيها النسفي تم القضاء نهائياً على القرامطة في البحرين عام (٤٧٠) هـ وخضعت البحرين للعباسيين مرة أخرى .

وفي الأندلس كانت الأحوال من سيء إلى أسوأ حيث تفرقت الدولة الأموية هناك إلى دويلات عدة ففي كل بلدة مملكة وعرف عهدهم بعهد ملوك الطوائف مما أطمع فيهم النصارى حتى قدم عليهم يوسف بن تاشفين من المغرب وانتصر على النصارى في معركة الزلاقة الشهيرة عام ٤٧٩ هـ .

وفي نهاية القرن الخامس الهجري بدأ الزحف الصليبي على بلاد الشام والقدس وذلك انتقاماً من معركتي ملاذكرت التي انتصر فيها السلطان ألب

أرسلان على ملك الروم وأسره عـام ٤٦٣ هـ ، ومعركـة الزلاقـة عـام ٤٧٩ هـ والتي انتصر فيها المسلمون على النصارى في الأندلس بقيـادة يوسـف بـن تاشـفين (ت ٥٠٠ هـ) .

لأجل هذين السـببين ولضعـف الخلافـة العباسـية وظـهور ضعـف السـلاجقة عقب موت ملكشاه ٤٨٥ هـ قـام النصـارى بـالزحف علـى ديـار المسـلمين عـام ٤٩١ هـ واستولوا على أنطاكية ثم وصلوا بيت المقـدس عـام ٤٩٢ هـ واسـتولوا عليه وقتلوا أهله قتلة شنيعة سالت شوارع القدس مـن دمائـهم وخـاضت سـنابك الخيل فيها كأنها أنهار جارية ، وبقيت تحت أيديهم إلى أن حررها صـلاح الديـن عام ٥٨٣ هـ .

هكذا كانت أمور الدولة الإسلامية في عصر أبي المعـين اضطرابـات وشـتات وصراعات وتفكك وانقسامات مما أطمع فيها الأعداء وأضعف قوتها وانحسر المد الإسلامي إلا من جهود قليلة لا تذكر إذا ما قورنت بعصر الفتوحات الزاهر .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية :

رأينـا في الناحيـة السياسـية كـثرة الصـراع على السـلطة وكـثرة الاختـلاف والتناحر ، وهذا بدوره يؤثر على الحياة الاجتماعية للناس .

ففي عهد البويهيين كثر الصراع بين السنة والشيعة ووقعـت حـوادث كثيرة بينهم في عـام ٤٤٣ هـ ، ٤٤٤ هـ ، ٤٤٥ هـ أي آخر عـهد بني بويـه بـل إن الشيعة في عهدهم أظهروا عقـائدهم وصـار لهـم شـأن وعمـت الاحتفـالات بيـوم عاشوراء وإظهار البدع في ذلك اليوم ، وسمح البويهيون لدعـاة الإسماعيليـة ببـلاد إيران إظهار الدعوة إلى مذهبهم ولقي المسلمون شدة وعنتاً خـلال فـترة حكمـهم فكانت تحدث الصراعات بينهم وبين الشيعة ويقتل فيها جمع من الطرفين ، بل إن البويهيين كانوا يعلنون في الأذان « حي على خير العمل » .

أما في عهد السلاجقة فقد تغير الحال تماماً فقـد أبطلـت بـدع الرافضـة ومنـع « حي على خير العمل » من الأذان ، بل إن السلطان طغرل بك أمر بلعن الرافضة على المنابر وأضاف وزيره إليـهم الأشـاعرة لخـلاف كـان بينـه وبينـهم ، وقـامت الفتنة بخراسان بين الأشاعرة والحنابلة من عـام ٤٤٣ - ٤٤٧ هـ مما اضطـر معـه بعض علماء الأشاعرة للهجرة من خراسان كإمام الحرمين الذي اسـتوطن الحجـاز فترة ومنهم القشيري والذي ألف رسـالته (شـكاية أهـل السـنة) بخصـوص هـذه المحنة ، ثم لما تولى الوزارة نظام الملك أمر بكف اللعن عـن الأشـاعرة وقربـهم منـه وبنى لهم المدارس النظامية ليواجه بـهم في ذلـك العصـر الدعـوة الباطنيـة والشـيعة والمعتزلة الذين قـوي أمرهـم في زمـن البويـهيين فكـانت أول مدرسـة بنيـت هـي نظامية بغداد وبنـى نظـام الملـك في المـدن الكبـار مـدارس خرجـت أجيـالاً أجلـة ونسبت تلك المدارس إليه .

ولما قدم القشيري بغداد يدرس في المدرسة النظامية تعرض لذم الحنابلة ولمزهم فثاروا عليه وحدثت فتنة عظيمة من جراء ذلك حتى لم يستطع أحد من الأشاعرة حضور الصلاة في المسجد .

وفي سنة ٤٨٢ هـ حدثت فتنة أخرى بين السـنة والشيعة ببغـداد وقتـل فيـها خلق .

وكان المجتمع في تلك الفترة إما في بذخ وترف وهـم طبقـة الخلفـاء والـوزراء وحواشيهم ، وإما في شظف من العيش وهم عامة الناس .

كما انتشرت بعض المفاسد في المجتمع إلا أن بعض الخلفاء كان على جـانب من التقى والصلاح فكان يقف لأصحاب المتع بالمرصاد وقـام بطـرد المغنيـات مـن بغداد واللاتي قد امتلأت بهن القصور ، كما أغلق حانات الخمور ودور اللهو .

المبحث الثالث : الحالة العلمية :

مع سوء الأوضاع السياسية والاجتماعية إلا أن الحالة العلمية كانت أحسن بكثير من النواحي الأخرى .

فقد شهدت هذه الفترة بروز علماء كبار في شتى الفنون عاصرهم النسفي أو أدركهم ولاشك أن صداهم لم يكن يغيب عنه ولنذكر أمثلة على ذلك :

فمنهم :

الإمام الخطيب البغدادي والذي توفي (٤٦٣ هـ) كان إمام الدنيا في الحديث وعلومه صنف في شتى فروع علم الحديث إذ قلّ فن من فنونه إلا وقد ألف فيه ، فله الكفاية في علم الرواية وله الجامع لآداب الراوي والسامع وغيرها ومنهم الإمام الحميدي ت (٤٨٨ هـ) كان من أئمة الحديث المعدودين في هذا العصر له جذوة المقتبس ، والجمع بين الصحيحين .

ومن أئمة الحديث الكبار حافظ المغرب أبو عمرو بن عبد البر صاحب التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها من المصنفات النافعة ت (٤٦٣ هـ) .

ومن علماء هذا العصر الإمام أبو عمرو الداني ت (٤٤٤ هـ) أي والنسفي في مرحلة الطفولة ، وهو من أهل الأندلس ، اشتهر بالقراءات فألف التيسير في القراءات السبع والذي نظمه الشاطبي بعد ذلك في منظومته (حرز الأماني) والمشهورة بالشاطبية والتي طبقت شهرتها الآفاق .

كما توفي معه في نفس السنة (٤٤٤ هـ) السجزي الإمام صاحب الرسالة المشهورة إلى أهل زبيد في مسألة الحرف والصوت .

ومن الأئمة البارزين ابن حزم المتوفى (٤٥٧ هـ) وشهرته ليست بخافية على أهل العلم فقد ألف مؤلفات خالدة إلى يوم الناس هذا منها المحلّى في الفقه والفصل في الملل والأهواء والنحل والإحكام في أصول الأحكام وغيرها .

ومن الأئمة القاضي أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨ هـ) صاحب كتاب إبطال التأويلات ، وكتاب الروايتين والوجهين ، وغيرها من الكتب ، وخاصة في مذهب أحمد .

ومنهم تلميذه ابن عقيل ت (٥١٣ هـ) صاحب كتاب الفنون والـذي قيـل إنه بلغ ثمانمائة مجلد وكتاب الواضح في أصول الفقه وغيرها من الكتب .

ومنهم الواحدي المفسر ت (٤٦٨ هـ) صاحب التفسير البسيط .

وابن ماكولا صاحب الإكمال في ضبط أسماء الرجال ت (٤٧٨ هـ) .

وأبو إسماعيل الهروي ت (٤٨١ هـ) صاحب كتاب ذم الكلام .

والإمام البيهقي الشافعي (٤٥٨ هـ) صاحب السنن ، والاعتقـاد ، والأسمـاء والصفات ...

ومنـهـم إمـام الحرمـين ت (٤٧٨ هــ) صـاحـب البرهــان في أصــول الفقــه والشامل والإرشاد في العقائد وغيرها من المصنفات الكثيرة .

ومنهم القشـيري أحـد أئمـة الأشـاعرة المتصوفـين ت (٤٦٥ هــ) صـاحب الرسالة المشهورة في علم التصوف .

ومنهم الغزالي ت (٥٠٥ هـ) صاحب المصنفات الكثيرة الشـهيرة كالإحيـاء والاقتصاد ، وإلجام العوام وغيرها .

ومنهم عبد السلام بن يوسف القزويني (٤٨٨ هــ) أحـد رؤوس المعتزلـة في عصر النسفي .

ومن الأحناف المعاصرين للنسفي أبو اليسـر الـبزدوي (٤٩٣ هــ) صـاحب كتاب أصول الدين .

ومن علماء هذه الفترة الكياالهراسي علي بـن محمـد الطـبري ت (٥٠٤ هــ) صاحب أحكام القرآن على مذهب الشافعي .

ومنهم الخطيب التـبريزي ت (٥٠٢ هــ) صـاحب كتـاب تـهذيب غريـب الحديث .

ومنـهـم الراغـب الأصفـهاني ت (٥٠٢ هــ) صـاحب كتـاب المفـردات في غريب القرآن .

ومنهم أبو القاسم الحريري ت (٥١٦ هـ) صـاحب درة الغـواص في أوهـام الخواص والمقامات الشهيرة .

ومنهم البغوي ت (٥١٦ هـ) صاحب التفسير ، وشرح السنة .

وممن عاصر النسفي الشاعر الفارسي عمر الخيام ت (٥١٥ هـ) .

وغيرهـم كثير لا يمكن احصاؤهـم إلا بمشقة وكلفة .

ولاننسـى في حديثنـا عـن الحالـة العلميـة تلـك المـدارس الـتي شـادها الوزيـر السلجوقي نظام الملك والتي عرفت باسمه فقيل لها المدارس النظامية ، فقد كان لهـا دور هام في نشر العلم وفي تخريج علماء كبار تصدوا للفكـر الشـيعي الزاحـف في ذلك الحين وبالأخص الباطنية فخرج من النظاميـة الغـزالي فـألف فضـائح الباطنيـة كما ألف في الرد على الفلاسفة ..

ولقد أحفظت تلك الجهود التي قام بها نظام الملك الباطنية فدبروا اغتياله عام ٤٨٥ هـ على يد غلام منهم .

ومع الدور الكبير الذي قـامت بـه المـدارس النظاميـة إلا أنـهـا كـانت خاصـة بالشافعية الأشعرية لذا وجدنا بعض الحنفية قام بإنشاء مدارس موازية لها ومنافسـة بل ربما سبقتها في بدء العمل .

وكان للتعصب المذهبي في هذه الفترة بروز واضح مما سبب أحياناً صراعاً بين أصحاب المذاهب ، ولعل مما أذكى روح التعصب المذهبي هـو انشـار فكـرة غلـق باب الاجتهاد وإيجاب التقليد فبدأ كـل فريـق يتعصـب لتقليـد مذهبـه ، فيؤسـس المدارس الخاصة بمذهبه ويؤلف الكتب المذهبية بل يدعي كل فريق أن مذهبهم هو الحق كما فعـل الجويـني في كتابـه مغيـث الخلـق في بيـان المذهـب الحـق إذ رجـح مذهب الشافعي على غيره ، وكمـا نجـد عنـد البـزدوي الحنفـي في كتابـه أصـول الدين حيث يزعم أن الحق لا يعدو مذهب أبي حنيفة .

ولأجل هذه الحركة العلمية وجدنا صداها عند أبي المعين النسـفي فقـد ألـف في نصرة مذهبه الماتريدي موسوعته الضخمة " تبصرة الأدلـة " وغيرهـا وألـف في

الفقه شرح الجـامع الكبـير للشـيباني ومنـاهج الأئمـة كلاهمـا في فـروع المذهـب الحنفي ، بل اننا نجد الروح الحنفية بارزة في مؤلفاته بشكل يصل إلى الغلو أحيانـاً ، كما إنه يرد على المخالفين رداً قاسياً في أحايين كثيرة وذلك انعكاس للحالـة الـتي تموج به البلاد الإسلامية في عصره ومـا سبقها مـن مؤثـرات في جميـع المجـالات ، ولعل إقرانه الحنابلة باليهود في التشبيه هـو رد فعـل لمـا كـان يحصـل بـين الحنابلـة والمتكلمين من صراع .

الفصل الثاني

حياتـــه

الفصل الثاني : حياته[1]

في الحقيقة لا تسعفنا المصادر القديمة بمعلومات وفيرة عن حياة أبي المعين النسفي اللهم إلا شذارت يسيرة نجدها متفرقة في بعض الكتب ، والسبب - في نظري - عائد إلى كونه عاش في منطقة نائية عن مركز الحضارة الإسلامية إذ عاش في بلاد ما وراء النهر .

---

(١) مصادر ترجمته :

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ٣ / ٥٢٧ .
- تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٣٠٨ رقم الترجمة ٣٠٣ .
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي ٢١٦ - ٢١٧ .
- الطبقات السنية برقم ٢٥٧٨ .
- كشف الظنون لحاجي خليفة ١ / ٢٢٥ ، ٣٣٧ ، ٤٨٤ ، ٥٧٠ ، ٢ / ١٨٤٥ .
- إيضاح المكنون لإسماعيل البغدادي ١ / ١٥٦ ، ٢ / ٥٦٣ .
- هدية العارفين للبغدادي ٢ / ٤٨٧ .
- الأعلام للزركلي ٧ / ٣٤١ .
- الماتريدية ... للشمس الأفغاني ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- الماتريدية ... لأحمد الحربي ١١٨ - ١٢٠ .
- الفرق الكلامية الإسلامية لعلي عبد الفتاح المغربي ص ٣٣١ .
- في الفلسفة الإسلامية لإبراهيم مدكور ٢ / ٥٧ .
- أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية لعبد الحي قابيل ٤٠ - ٥٣ (رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة) .
- أبو المعين النسفي وآراؤه الاعتقادية لمنال سمير الرافعي ١٩ - ٣٦ (رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة) .
- مقدمة تحقيق تبصرة الأدلة ، السيد محمد الأنور ص ١ - ٢٩ (رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة) .
- مقدمة محقق التمهيد جيب الله حسن أحمد ٢٤ - ٤٥ .
- محقق التمهيد للامشي ، د. عبد المجيد تركي ص ٢٢٠ - ٢٢١ .
- عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي لأبي الخير محمد أيوب البنقلاديشي ص ٤٨٤ . =

لذا رأيت أن ما كتبه الباحثون المعاصرون عن أبي المعين جهد جيد لا بأس به لذا لم أغفل الاستفادة منه إلى جنب المراجع الأخرى التي عرضت لشيء من حيـاة النسفي ، مع التنبيه على بعض الأوهام التي قد وقع فيها الباحثون المعاصرون .

= - أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة لمحمد الخميس ص ١٢١ .
- الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية لعبد الفتاح أحمد فؤاد ص ٢٢٩ .
- دائرة المعارف الإسلامية مادة (النسفي) الطبعة الإنجليزية .
- معجم المؤلفين لرضا كحالة ١٣ / ٦٦ .
- تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٥٠١ - ٥١٠) ص ٢١٤ .
- معجم الأعلام لبسام الجابي ص ٨٨٢ .
- القند في ذكر علماء سمرقند لنجم الدين النسفي (كما ينقل ذلك الذهبي في تاريخ الإسلام) أما القند فالمطبوع منه غير كامل ، ولا توجد ترجمة النسفي فيما هو مطبوع منه .

المبحث الأول : حياته الشخصية

أ – اسمه ونسبه

هو أبو المعين ، ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول بـن الفضل المكحولي النسفي[١] .

وقد وقع عند ابن قطلوبغا (معبد) وفي بعض النسخ (سعيد) مكان معتمد وكذا الزركلي جعله (معبد)[٢] .

ووقع في أحد المواضع في كشف الظنون (معين الدين بن ميمون .. النسفي صاحب التبصرة)[٣] وهذا وهم منـه لأنـه ذكـر أنه صـاحب التبصـرة وصـاحب التبصرة اسمه ميمون ثم إنه صرح باسمه الحقيقي في مواضع أخرى[٤] .

ووقع في إشارات المرام[٥] (ابن المعين النسفي) وهو محض خطـأ لأنـه ذكـره في موضع آخر بكنيته الصحيحة[٦] فيحتمل أنه تصحيف من النساخ أو سـبق قلـم من المؤلف .

وقد ذكرت بعض المصادر بين معتمد ومكحول شخصين كل منـهما يسـمى محمد[٧] وقد استبعد ذلك محقق التمهيد ؛ جيب الله حسن لأن كتب التراجم الـتي بأيدينـا لا تشـير إلى مسمّى بـهذا الاسـم ، ثـم إن تلـك الكتـب عندمـا تـترجم لمكحول تذكر أنه والد أبي المعين محمد وجدّ أحمد أبي البديـع ، وحينمـا تتعـرض هـذه الكتـب لترجمـة أبـي المعـين محمـد بـن مكحـول تذكـر أنـه روى عـن أبيــه مكحول ، وروى عنه ابنه أحمد أبو البديع ، وأبو البديع أحمد أخ لمعتمد .

---

(١) هذا الاسم هو مجموع ما دلت عليه المصادر السابقة الذكر .

(٢) انظر تاج التراجم ٣٠٨ وأشار المحقق إلى فروقات النسخ في الهامش . وانظر الأعلام ٧ / ٣٤١ .

(٣) كشف الظنون ٢ / ١٦٤٦ .

(٤) انظر كشف الظنون ١ / ٢٢٥ ، ٣٣٧ ، ٤٨٤ وغيرها .

(٥) ص ٣٠٤ .

(٦) انظر إشارات المرام ص ٢١٤ .

(٧) انظر الجواهر المضية ٣ / ٥٢٧ ؛ تاج التراجم ٣٠٨ ؛ وتاريخ الإسلام ٢١٤ .

فإذا ثبت أن أبا البديع يسمى أحمد بن محمد بن مكحول فإن اسم أخيه يكون معتمد بن محمد بن مكحول ، وبالتالي فلا يوجد بين معتمد (= الجد الثاني لميمون النسفي) وبين مكحول إلا شخص واحد اسمه محمد[١] .

كما وقع اختلاف في اسم جده الرابع (مكحول) فقد ذكر الذهبي - نقلاً عن تاريخ نسف للمستغفري - أن اسمه محمد ومكحول هذا لقبه[٢] .

كما وقع اختلاف في اسم أبي مكحول هذا هل هو الفضل[٣] أم أبو الفضل[٤] أم فضل الله[٥] .

ب - كنيته :

يكنى النسفي بأبي المعين وهذه الكنية موضع إجماع عند كل من ترجم له حتى إنه لا يكاد يعرف إلا بها .

وهذه الكنية ليست غريبة على أسرته فجده الثالث محمد بن مكحول يكنى بأبي المعين .

جـ - لقبه :

لقب أبو المعين بعدة ألقاب منها :

المكحولي[٦] : نسبة إلى جده الرابع مكحول بن الفضل والذي تنتسب إليه الأسرة .

---

(١) انظر مقدمة محقق التمهيد ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) انظر سير أعلام النبلاء ١٥ / ٣٣ .

(٣) كما في تاج التراجم ٣٠٨ ؛ وتاريخ الإسلام ٢١٤ (وفيات ٥٠١ - ٥١٠) وغيرها .

(٤) كما في الجواهر المضية ٣ / ٥٢٧ .

(٥) كما في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (٣ / ٢٦١ في ترجمة جده الأعلى مكحول) .

(٦) انظر الفوائد البهية ٢١٦ ؛ وكشف الظنون ٢ / ١٨٤٦ ؛ ومقدمة التمهيد (ل ٢) وغلافه ؛ والجواهر المضية ٣ / ٥٢٧ ؛ وتاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٥٠١ - ٥١٠) ص ٢١٤ .

ومن ألقابه : الإمام الأجل[١] ، قامع الملحدين[٢] ، جامع الأصـول[٣] ، عـالم بالأصول والكلام[٤] ... وسيف الحق[٥] .

وهذه الألقاب كثيرة في كتب التراجم وليست مقصورة على شخص بعينه .

د – مولده :

لم تحدد المصادر القديمة سنة ولادته ولا مكانها ، والراجـح أنـه ولـد في بلـده نسف لأنه لم ينسب إلى غيرها ولأنها بلد آبائه وأجداده .

وأما تاريخ ولادته فيمكن استـنتاجه ممـا ذكـره الذهـبي وابـن قطلوبغا[٦] مـن تحديد لمدة عمره بسـبعين سـنة وقـد تـوفي سـنة ٥٠٨ هــ فيكـون تـاريخ ولادتـه ٤٣٨ هـ .

أما الزركلي في الأعلام فقد ذكـر تـاريخ ولادتـه (٤١٨ هـ) وتابعـه رضـا كحالة في معجم المؤلفين[٧] ، ولم يذكرا مسـتنداً لذلـك فلعلـهما أخطـآ في قـراءة (سبعين) فظناها تسعين فحكما بأن ولادته ٤١٨ هـ .

هـ – بلده :

بلده التي ينسب إليها هي مدينة نسف وهـي مـن بـلاد مـا وراء النـهر مدينـة عظيمة وصفت بأنها كثـيرة الأهـل والرسـاتيق (= القـرى) ، تقـع علـى طريـق

---

(١) انظر تبصرة الأدلة في مواضع منه ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧١ .

(٢) انظر غلاف مخطوطة التمهيد .

(٣) الفوائد البهية ٢١٦ .

(٤) انظر الأعلام للزركلي ٧ / ٣٤١ .

(٥) انظر التمهيد للامشي ص ٨٠ ، وانظر غلاف مخطوطة التمهيد ، وغلاف بحر الكـلام وانظـر نـور اليقين في أصول الدين (وهو شرح للطحاوية) لحسـن الأقحصـاري ت ١٠٢٤ هـ ص ٢٥٧ ، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٨٠ .

(٦) انظر تاريخ الإسلام (وفيات ٥٠١ – ٥١٠) ص ٢١٤ ؛ وتاج التراجم ٣٠٨ .

(٧) انظر الأعلام ٧ / ٣٤١ ؛ ومعجم المؤلفين ١٣ /

بخارى وبلخ في منطقة الصُغد من خراسان وهي ثالث مدن الإقليم بعد سمرقند وكُش ، يجري في وسطها نهر وربما انقطع في بعض السنة وليس لها نهر سواه ، وفيها آبار كثيرة تسقي مزارع أهلها وبساتينهم ولذا وصفت بكثرة الخصب[1] .

وقد انتسب لهذه المدينة جماعة كثيرة من أهل العلم لا يحصون فمنهم :

١ - أبو إسحاق إبراهيم بن معقل بن الحجاج النسفي من أصحاب الحديث توفي ٢٩٤ هـ .

٢ - ومنهم جد أبي المعين الرابع ، مكحول بن الفضل النسفي ت ٣١٨ هـ .

٣ - ومنهم أخو جده الثالث أحمد (أبو البديع) ت ٣٧٩ هـ .

٤ - ومنهم الحسين بن الخضر النسفي ت ٤٢٤ هـ .

٥ - ومنهم جده الثالث معتمد (أبو المعالي) ت بعد ٤٣٠ هـ .

٦ - ومنهم أبو المعين ميمون النسفي ت ٥٠٨ هـ (موضوع بحثنا) .

٧ - أبو محمد عبد العزيز بن عثمان الفضل القاضي النسفي ت ٥٣٣ .

٨ - ومنهم أبو حفص عمر النسفي نجم الدين صاحب متن العقائد الشهير ت ٥٣٧ هـ .

٩ - برهان الدين محمد بن محمد النسفي ت ٦٨٦ هـ .

١٠ - ومنهم لطف الله الكيداني النسفي ت ٩٠٠ هـ .

١١ - ومنهم أبو البركات عبد الله النسفي صاحب التفسير ، ٧١٠ هـ .

وغيرهم كثير ممن لم نذكره ، وجمع أبو العباس جعفر بن محمد بن المعتز المستغفري النسفي الحافظ كتاباً في ذكر رجال نسف سماه (تاريخ نسف)[2] إلا

---

(١) انظر معجم البلدان لياقوت ٥ / ٣٢٩ ؛ ومختصر مراصد الاطلاع لصفي الدين البغدادي ٣ / ١٣٧١ ؛ والروض العطار للحميري ٥٧٩ ؛ ورحلة ابن بطوطة ص ٣٩٣ ؛ والأنساب للسمعاني ٥ / ٤٨٦ - ٤٨٧ ؛ ولباب الأنساب لابن الأثير ٣ / ٣٠٨ .

(٢) انظر الأنساب للسمعاني ٥ / ٤٨٧ وكذا سير النبلاء للذهبي ١٥ / ٣٣ ، أما المستغفري فترجمته في تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٠٢ ؛ والعبر في خبر من ذهب ٢ / ٢٦٦ ؛ وتوضيح المشتبه ٩ / ٧٦ .

أن هذا الكتاب غير موجـود ، والمأمول أن يعثر عليه فيما يستقبل من الزمان بحول الله .

هذا ما يتعلق بنسف ، إلا أن أبا المعين لم يقتصر عليها بل رحل إلى غيرها فقد وجدت له في البصرة قوله : « وأئمتنا بسمرقند ... »[1] مما يشير إلى أنه عاش فترة فيها .

كما يفيدنا أحد تلاميذه وهو عمر النسفي أن أبا المعين مكث مدة في سمرقند وسكن بخارى[2] مما يدل على أنه لم يقض عمره كله في بلده نسف بل نجد في ترجمة بعض التلاميذ أنه أخذ عليه العلم في بخارى كما في ترجمة (أبي الفتح الخُلْميّ) .

كما يحتمل أنه رحل إلى دمشق فقد ورد في ترجمة تلميذه علي بن الحسين السكلكندي ت ٥٤٧ هـ أنه (روى الحديث بدمشق عن أبي المعين المكحولي)[3].

و – أسرته :

أسرة أبي المعين ميمون النسفي أسرة علمية بارزة اشتهر كثير من أفرادها بالعلم وبرعوا في المذهب الحنفي إلى درجة التعصب أحياناً ومن هؤلاء :

١ – مكحول بن الفضل أشهر رجل في هذه الأسرة ، وإليه ينتسبون ، ويكنى بأبي مطيع وقيل إن مكحول لقبه أما اسمه فمحمد ، توفي سنة ٣١٨ هـ ، وقيل ٣٠٨ هـ .

روى عن داود الظاهري وأبي عيسى الترمذي وعبد الله بن الإمام أحمد ... وكان تلميذاً ليحيى بن معاذ ومحمد بن كرام ، وقد روى عنه ابنه محمد وأبو بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل وغيرهم وهو من الطبقة الرابعة من فقهاء الحنفية وله

---

(١) التبصرة ٣٥٦ .

(٢) ذكر ذلك في كتابه القند في علماء سمرقند إلا أن ترجمة النسفي غير موجودة فيما طبع منه وإنما أشار إلى ذلك الذهبي في تاريخ الإسلام (وفيات ٥٠١ – ٥١٠) ص ٢١٤ .

(٣) انظر الجواهر المضية ٢ / ٥٦٣ .

عدة كتب منها :

– الشعاع في الفقه روى فيه أن أبا حنيفة قال بفســاد صـلاة مـن يرفـع يديـه عند الركوع وعند الرفـع لكثرة العمـل المبطـل للصـلاة إلا أن اللكنـوي رد عليـه وحكم بشذوذ روايته وأنه لا يعول عليها ولا على صاحبها وأن مكحـولاً هـذا لا يعتد به لتفرده بهذه الرواية وهو ليس مشهوراً بالروايـة في المذهـب و لم يوجـد لـه قول ولا اختيار ... ومن كان بهذه المثابة لا يجوز العمل بروايته .

وله اللؤلؤيات كتاب في المواعظ يقع في ١٣٥ باباً .

وله اللباب وله كتاب في فضـل سـبحان الله ، يوجـد مخطوطـاً في فيينـا برقـم ١٦٧١ .

وله الرد على أهل البدع والأهواء وقد حققــه مـاري برنـارد ونشـره في مجلـة حوليات إسلامية[١] .

٢ – محمد بن مكحول (أبو المعين) الجـد الثـالث للإمـام ميمـون النسـفي ، وهو معدود من أهل العلم وقد روى عنه ابناه أبـو البديـع (أحمـد) وأبـو المعـالي (معتمد) .

ومحمد هذا قد أدرك أبا منصـور المـاتريدي في آخـر حياتـه تقريبـاً وذلـك أن ولده أحمد ولد ٣٣١ هـ فلابد أن يكون أبوه محمد قد وصل من السن ما يستطيع معه إنجاب ولده هذا[٢] .

ولا تعرف سنة وفاة محمد هذا .

---

(١) انظر في ترجمته الفوائد البهيـة للكنـوي ٢١٦ – ٢١٧ ؛ وأنسـاب السـمعاني ٥ / ٣٧٤ ؛ وسـير النبـلاء للذهـبي ١٥ / ٣٣ ؛ مقدمـة تحقيـق التمـهيد لجيـب الله ص ٣٢ ؛ والإشـارات إلى أسمـاء الرسائل المودعة في بطون المجلـدات والمجـلات لشـهورر سـلمان ص ٨١ ؛ تـاريخ الـتراث العربـي لسزكين مجلد ١ جزء ٤ ص ٣٤ .

(٢) انظر حيب الله في مقدمة تحقيق التمهيد للنسـفي ٣٣ ، وعبـد الحـي قـابيل في أبـو المعين النسـفي ص ٤٦ .

٣ – أحمد بن محمد بن مكحول كنيته أبو البديع ولـد سنة ٣٣١ هـ وتوفي ٣٧٩ هـ ببخارى ، أخـذ عن أبيه وبرع في الفقه نسب له كتاب اللؤلؤيات والصحيح أنه لجده مكحول[١] .

٤ – معتمد بن محمد بن مكحول وكنيته أبو المعالي وهو أخو أحمد السابق الذكر ، وهو الجد الثاني للإمام ميمون النسفي ، روى عن أبيه وسمع أبا سهل هارون بن أحمد الاسترابادي وروى عنه كتاب أخبار مكة وغيره .

ولد سنة ٣٤٠ هـ وتوفي سنة نيف وثلاثين وأربعمائة[٢] .

٥ – محمد بن معتمد الجد الأول لميمون النسفي و لم أجد له ترجمة .

٦ – محمد بن محمد بن معتمد أبو الإمام النسفي لم أجد له ترجمة إلا أن ابنه أبا المعين روى عنه كتاب العالم والمتعلم لأبي حنيفة وهو بدوره يرويه عن عبد الكريم البزدوي ت ٣٩٠ هـ والبزدوي يرويه عن الماتريدي[٣] فيغلب على الظن أنه من أهل العلم .

ز – وفاته :

أجمعت المصادر على أن أبا المعين توفي سنة ٥٠٨ هـ وحدد الذهبي وابن قطلوبغا وفاته بالخامس والعشرين من ذي الحجة بنفس السنة[٤] .

و لم يذكر أحد مكان وفاته .

---

(١) انظر الفوائد البهية ٤٠ ؛ والانساب للسمعاني ٥ / ٣٧٤ .

(٢) انظر الفوائد البهية ٤٠ – ٤١ ؛ والانساب للسمعاني ٥ / ٣٧٤ .

(٣) انظر أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة للخميس ص ١٢٥ .

(٤) انظر تاج التراجم ص ٣٠٨ ؛ وتاريخ الإسلام (وفيات ٥٠١ – ٥١٠) ص ٢١٤ .

المبحث الثاني : حياته العلمية

أ – شيوخه[١] :

رأينا فيما سبق أن أسرة أبي المعين أسرة علمية بـارزة فـهو قـد عـاش في بيئـة علمية فآباؤه وأجداده علماء غالباً يأخذ اللاحق عـن السـابق كمـا بينـا في سياق الحديث عن أسـرته إلا أن كتـب الـتراجم لا تذكـر عـن شيوخه شيئاً ، ولـذا لم أستطع أن أظفر بشيء يذكر سوى ما وجدته في أسانيد مروياته لكتب أبي حنيفة فذكرتهم شيوخاً له .

ومع هذه القلة فإن ذلك لا يعني أنه ليس لمثل أبـي المعين شيوخ غـيرهم بـل أكاد أجزم بأن له غـيرهم وإن لم تذكرهـم مصـادر ترجمتـه ذلـك أن بلـده نسـف والمدن الأخرى القريبة منها كبلخ وسمرقند وغيرها اشتهرت بكثرة العلمـاء الذيـن قد برزوا فيها ، ولاشك أن أبا المعين قد تخرج على أيديهم .

وأبرز شيوخه الذين روى عنهم العلم :

١ – والده محمد فقد روى عنه رسالة العالم والمتعلم لأبي حنيفة ، وقد مـرت ترجمة والده هذا .

٢ – يحيى بن مطرف البلخي روى عنه رسالة العالم والمتعلم كما هو مذكور في سندها[٢] .

٣ – أبو طاهر محمد بـن المـهدي الحسـيني روى عنـه أبـو المعـين وصيـة أبـي حنيفة[٣] .

٤ – أبو عبد الله الحسين بن علي الألمعي الكاشغري الواعظ صنـف تصـانيف كثيرة في الحديث تربو على ١٢٠ مصنفاً وعامتها مناكـير ، وهـو متـهم بـالكذب توفي بعد ٤٨٤ هـ[٤] .

---

(١) لم يذكر الباحثون السابقون عليّ من شيوخه سوى أبيه وجده الثاني .

(٢) انظر السند المذكور في أصول الدين عند أبي حنيفة ١٣٥ .

(٣) انظر السند المذكور في أصول الدين عند أبي حنيفة ١٣٩ .

(٤) انظر الأنساب للسمعاني ٥ / ١٨ ؛ وميزان الاعتدال للذهبي ١ / ٥٤٤ .

روى عنه أبو المعين الفقه الأبسط لأبي حنيفة[١] .

٥ - أبو محمد عبد الله بن محمد النسفي .

صرح أبو المعين في التبصرة بالأخذ عنه[٢] ، ولم أجد له ترجمة[٣] .

٦ - عمر بن منصور البزاز البخاري ، أبو حفص .

صرح النسفي بالأخذ عنه في التبصرة[٤] ، ولم أجد له ترجمة .

٧ - جده الثاني معتمد المتوفي سنة نيف وثلاثين وأربعمائة إلا أن في عده شيخاً لأبي المعين شكاً ، فإن أبا المعين لم تعرف سنة ولادته بيقين ويحتمل أنها سنة ٤٣٨ هـ ، ويحتمل ٤١٨ وعلى الاحتمال الثاني - وهو ضعيف - فيمكن أن يكون أخذ عن جده العلم بعد بلوغه الرشد بقليل حين كان جده في آخر حياته ، أما إذا كان أبو المعين مولوداً سنة ٤٣٨ هـ فلا مجال لاعتبار جده معتمد شيخاً له لأن ذلك غير متصور لأن جده توفي سنة نيف وثلاثين وأربعمائة .

هذا ما استطعت الحصول عليه من أسماء شيوخه لكن لا يعني هذا أنه ليس لأبي المعين شيوخ غيرهم خاصة إذا عرفنا كثرة العلماء في تلك الديار وبخاصة بلده نسف .

---

(١) انظر أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ١٢١ .

(٢) انظر التبصرة ٨٢٠ طبعة دمشق و٨٧٠ من نسخة الأنور .

(٣) وجدت شخصاً اسمه عبد الله بن محمد بن الحسن بن نافيا ، حنفي المذهب يعرف ببُندار ، أديب مطبوع ولد سنة ٤١٠ هـ وتوفي سنة ٤٨٥ هـ . انظر تاج التراجم ١٨٠ ، وهي فترة محتملة لأخذ النسفي عنه غير أني لا أجزم بأنه هو شيخ النسفي المذكور لأن شيخ أبي المعين منسوب إلى نسف ، وهذا لم يوصف بذلك ، كما أن شيخ أبي المعين فيما يظهر من سياق أبي المعين أنه محدث ، وهذا الآخر أديب مطبوع لم يوصف بكونه محدثاً ، كما لم أجد في ترجمته بين تلاميذه أبا المعين معدوداً منهم .

(٤) انظر التبصرة ٨٢١ ط. دمشق و٨٧٠ من نسخة الأنور .

ب – تلاميذه :

أما تلاميذه الذين رووا عنه العلم فالحال يختلف عن شيوخه إذ قد وجد له من التلاميذ عدد لا بأس به وهم[١] :

١ – علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي ، المتوفي حوالي سنة ٥٧٥ هـ وهو صاحب كتاب تحفة الفقهاء ، واللباب في الأصول ، وله شرح على تأويلات الماتريدي ، وقد روى عن أبي المعين الفقه الأكبر (= الأبسط) لأبي حنيفة ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتّي ووصية أبي حنيفة[٢] .

٢ – نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي الفقيه الأصولي المفسر ... صاحب متن العقائد الشهير والذي شرحه فيما بعد سعد الدين التفتازاني وأصبح متنه مع الشرح كتاباً مقرراً في المعاهد والمدارس التي تسير على المذهب الماتريدي إلى يومنا هذا ، بل اعتبرها صاحب كشف الظنون فهرساً لتبصرة أبي المعين .

وقد صرح نجم الدين هذا بأستاذية أبي المعين له ، فقد نقل الذهبي عنه من كتابه (القند في علماء سمرقند) قوله في أبي المعين « هو أستاذي »[٣] .

وقد بلغت مصنفاته قريباً من مائة أشهرها متن العقائد السابق الذكر وكتاب القند والذي يبلغ – فيما يُذكر – عشرين مجلداً ، ونظم الخلافيات في منظومة ، وله طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية وغيرها من الكتب .

وكان يلقب بمفتي الثقلين وكانت ولادته بنسف ٤٦١ هـ ووفاته بسمرقند سنة ٥٣٧ هـ[٤] .

---

(١) ذكر محقق التمهيد منهم عشرة ص ٣٤ – ٤٢ وهو أحسن من استقصاهم .

(٢) انظر تاج التراجم ٢٥٢ – ٢٥٣ ، وسير النبلاء ٤ / ٢٦٥ ؛ والجواهر المضية ٣ / ١٨ ؛ والأعلام ٦ / ٢١٢ ؛ الفوائد البهية ١٥٨ ؛ وعقيدة الإسلام والإمام الماتريدي لأبي الخير محمد ٢٨١ ؛ وأصول الدين عند أبي حنيفة ص ١٢١ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٩ .

(٣) انظر تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٥٠١ – ٥١٠) ص ٢١٤ في ترجمة أبي المعين .

(٤) انظر الفوائد البهية ١٤٩ – ١٥٠ ؛ تاج التراجم ٢١٩ ؛ معجم الأدباء ٦ / ٧٠ – ٧١ ؛ العبر ٤ / ١٠٢ ؛ كشف الظنون في مواضع كثيرة منه سير النبلاء ٢٠ / ١٢٦ – ١٢٧ ؛ الجواهر المضية ٢ / ٦٥٧ – ٦٦٠ ؛ الأعلام ٥ / ٢٢٢ ؛ وتاريخ الإسلام (طبقة ٥٤) ٤٤٧ – ٤٤٨ وغيرها من المراجع الكثيرة .

٣ - أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني الملقب بملك العلماء تفقه على أبي المعين وأبي اليسر البزدوي وعلى علاء الدين السمرقندي السالف الذكر صاحب تحفة الفقهاء فشرحها تلميذه هذا بكتاب سماه البدائع وجعله مهراً لابنة شيخه فاطمة فقال الناس شرح تحفته وتزوج ابنته .

وممن تفقه عليه ابنه محمود ، وأحمد الغزنوي صاحب المقدمة الغزنوية ت ٥٨٧ هـ ودفن بظاهر حلب عند قبر زوجته[1] .

٤ - أبو المظفر ، اسماعيل بن عدي بن الفضل الطالقاني الحنفي ، كان فقيهاً فاضلاً تفقه فيما وراء النهر على البرهان وغيره وسمع ببلخ وبخارى جماعة منهم أبو المعين النسفي وغيره ، وتوفي سنة ٥٤٠ هـ[2] .

٥ - أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي ، صدر الإسلام ولد سنة ٤٨١ هـ أو ٤٨٢ هـ ببخارى .

تفقه على أبيه وعلى أبي المعين وولى القضاء ببخارى ، كان إماماً فاضلاً مفتياً وهو من أسرة علمية (= أسرة البزدوي) ت سنة ٥٤٢ هـ بسرخس وهو عائد من الحج وحمل إلى بخارى ودفن بها[3] .

٦ - أبو الحسن ، علي بن الحسن بن محمد بن أبي جعفر البلخي ، ولد بنواحي طخارستان وتفقه ببخارى على يد برهان الدين الكبير بن مازه وسمع من أبي المعين وغيرهما وقدم الشام ثم رحل إلى مكة ثم عاد مرة أخرى متنقلاً بين دمشق وحلب ثم إلى بصرى كان مشهوراً بالعبادة والصلاح ، وهو الذي قام بإبطال حي على خير العمل من حلب ، وهو الذي روى عن أبي المعين رسالة

---

(١) انظر الفوائد البهية ٥٢ - ٥٣ . وتاج التراجم ٣٢٧ - ٣٢٩ . كشف الظنون ٣٧١ ، ٩٩٦ ، وسير النبلاء ٤ / ٣٠٥ . والجواهر المضية ٤ / ٢٥ - ٢٨ . والأعلام ٢ /

(٢) ينظر الجواهر المضية ، ١ / ٤٢٢ - ٤٢٤ .

(٣) انظر الفوائد البهية ٣٩ - ٤٠ . والجواهر المضية ١ / ٣٠٩ .

العالم والمتعلم ت ٥٤٨ هـ[١] .

٧ - أبو الفتح أحمد بن محمد بن أحمد الخُلْميّ المولـود سنة ٤٧٠ هـ ، أقام ببخارى يتفقه على علمائها فسمع من أبـي اليسـر البزدوي وأبـي المعين النسـفي وغيرهما توفي سنة ٥٤٧ هـ[٢] .

٨ - عبد الرشيد بن أبي حنيفة نعمان الولوالجي الفقيه الحنفي ولد في احـدى قرى بلخ وورد بلخ وتفقه بها على البرهان ثم ورد سمرقند وتنقل من بلد إلى بلـد في طلب العلم وتوفي بعد ٥٤٠ هـ واختلف في نسبة الفتاوى الولوالجية إليه[٣] .

٩ - محمود بـن أحمـد بـن الفـرج السـاغرجي ، إمـام فـاضل ، فقيـه عـارف بالسنن رحل وكتب وأملى بسمرقند ولد سـنة ٤٨٠ هـ وتـوفي في عشـر السـنين وخمسمائة[٤] .

١٠ - علي بن الحسين بن محمد البلخي السكلكندي سكن دمشـق ، وتفقـه ببخارى على ابن مازه وروى عن أبي المعين الحديث ، وكان فقيهاً زاهداً . توفي بحلب ٥٤٧ هـ[٥] .

١١ - أبـو الثنـاء محمـود بـن زيـد اللامشـي الحنفـي عـاش في أواخـر القـرن الخامس وأوائل السادس الهجريين وهو مؤلف كتاب التمهيد لقواعد التوحيد على

---

(١) انظر الفوائد البهية ١٢٠ - ١٢١ . والعبر للذهبي ٣ / ٦ . وأصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ص ١٢٦ . والجواهر المضية ، ٢ / ٥٦٠ - ٥٦٢ .

(٢) انظر الجواهر المضية ١ / ٢٥٩ .

(٣) انظر الفوائد البهيـة ٩٤ ؛ وتـاج الـتراجم ١٨٨ ، ٣٠٧ ؛ والجواهـر المضيـة ٢ / ٤١٧ ؛ هديـة العارفين ٣ / ٥٦٨ ؛ وتاريخ الإسلام في ترجمـة النسـفي (٢١٤ مـن وفيـات ٥٠١ - ٥١٠) ؛ والأعلام ٤ / ١٣٧ .

(٤) انظر تاج التراجم ٢٨٦ ؛ والجواهر المضية ٣ / ٤٣٤ - ٤٣٥ ؛ وطبقات المفسرين للـداودي ٢ / ٣٠٩ ؛ وتاريخ الإسلام للذهبي (في ترجمة أبي المعين ص ٢١٤ من وفيات ٥٠١ - ٥١٠) .

(٥) انظر الجواهر المضية ٢ / ٥٦٣ ؛ والاعلام

غرار كتاب أبي المعين ، وكتابه هذا عبارة عن مختصر لتبصرة الأدلة للنسـفي وقـد صرح باسمه في مواضع منه ، وهو من بـلاد مـا وراء النـهر ، إلا أن كونـه تلميـذاً للنسفي يبقى محل شك إذ لم يذكره أحد من تلاميذ النسفي و لم يذكر في مشـايخه أبو المعين النسفي[١] .

١٢ - سعيد بن يوسف الحنفي القاضي نزيل بلـخ ، سمـع الحديـث ببخـارى من عبد العزيز بن عمر القاضي وأبي بكر محمد بن الحسين النسفي ، والإمام أبـي المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي وغيرهم .

و لم أجد تاريخ وفاته[٢] .

وبعد الانتهاء من سرد تلاميذه أدون هذه الملاحظات :

أ - ليس هؤلاء هم كل تلاميذ أبي المعين النسفي فحسـب ، بـل مـن المتيقـن أنهم أكثر من ذلك ، وذلك أن عالماً مثل أبي المعـين في علمـه لابـد أن يكـون لـه تلاميذ كثيرون خاصة إذا عرفا أنه عاش على الأقل سبعين سـنة فكيـف إذ ترجـح أنه عاش تسعين سنة ؟ ثم إن بلاد ما وراء النهر التي عـاش فيـه النسـفي مشـهورة بحركتها العلمية القوية مما يرجح أن تلاميذه أكثر مما ذكر بكثير ، ثم إنه تنقل بـين عدد من البلاد كسمرقند وبخارى وغيرها مما يرجح كثرة التلاميذ .

ب - رأينا تلاميذه السابقين بلغوا في العلم مرتبـة عليـا بـل منـهم مـن فـاقت شهرته شهرة شيخه وذلك كنجم الدين عمر ت ٥٣٧ هـ .

جـ - المذكورون من تلاميذه كلهم أحناف ، إذ كـل المراجـع الـتي ذكرتـهم وصفتهم بالحنفية ، وترجم لهم الأحناف في كتب تراجم أصحابهم ولا غرابة ، إذ تلـك الديـار موطـن قديـم للحنفيـة ، و لم أجـد أحـداً منـهم نسـب إلى غـير الأحناف .

---

(١) انظر مقدمة محقق التمهيد للامشي د. عبد المجيد تركي ص ٩ - ٢٣ .

(٢) انظر الجواهر المضية للقرشي ٢ / ٦١٦ ؛ والطبقات السنية برقم ٩١٦ .

د - ذهب بعض الباحثين إلى جعل نور الدين الصابوني ت ٥٨٠ هـ تلميذاً لأبي المعين ذاكرين أنه تتلمذ على تبصرة الأدلة ، وكان يناظر الرازي مفتخراً بذلك فعدوه من تلاميذه لهذا[1] ، وهذا الفعل منهم غير سديد إذ لو صح لكان كل من تعلم كتاباً صار تلميذاً لمؤلف ذلك الكتاب ، ولصرنا تلاميذ لأبي المعين النسفي بقرائتنا لكتبه وهذا لا يقوله أحد من طلاب العلم فضلاً عن شيوخه .

جـ - مؤلفاته :

خلّف أبو المعين النسفي جملة من الكتب ذكرتها كتب التراجم ووصل بعضها مخطوطاً ، وطبع بعضها عدة طبعات ، وبعضها شرح ، وقد نُحل أبو المعين كتباً أخرى ليست له وفيما يلي تفصيل الكلام في مؤلفاته :

١ - تبصرة الأدلة في أصول الدين :

وهو أعظم كتبه التي وصلت إلينا وأجلها خطراً ولعظم خطره يقرن اسم مؤلفه باسم كتابه فيقال : صاحب التبصرة أو صاحب تبصرة الأدلة ، أو التبصرة النسفية ، والكتاب موسوعة كبيرة في علم الكلام بل هو أضخم كتاب في علم الكلام على طريقة الماتريدي[2] شملت غالب المباحث الكلامية ، وقد شرط المؤلف فيه التوسط وعدم الاطناب كما شرط الإعراض عما جل من دقائق المسائل ، إلا أنه ربما غض الطرف عن هذا الشرط في مواضع من كتابه فأسهب فيها وتعرض لدقائق المسائل وغوامضها ، ولذلك نجده يعتذر أحياناً عن إخلاله بهذا الشرط ويظهر جلياً في مسألة الصفات والتكوين والرؤية والاستطاعة ... وغيرها .

---

(١) انظر محمد الأنور في مقدمة تحقيقه لتبصرة الأدلة ص ٦ (على الآلة الكاتبة) .
وانظر منال الرافعي في رسالتها (أبو المعين النسفي) ص ٢٨ (على الآلة الكاتبة) .
وفتح الله خليف في مقدمة تحقيقه لكتاب التوحيد للماتريدي ص ٥ (حاشية ٥) ، إلا أنه قال : « تتلمذ على تبصرة الأدلة » لكن منال الرافعي ومحمد الأنور ذكرا ذلك في سياق الحديث عن تلاميذه بأسلوب يوهم أن الصابوني تلميذه .

(٢) انظر موجز دائرة المعارف ٢٩ / ٨٩٦ .

وقد صنفه بناء على طلب من أصدقائه - كما يصرح بذلك في المقدمة - .

ويعد كتابه هذا ثاني مصدر للماتريدية بعد كتاب التوحيد للماتريدي بل إنه يعتبر شرحاً وتفسيراً وبياناً لكتاب التوحيد حيث إنه أشمل منه وأوسع وأكثر وضوحاً وبياناً في أسلوبه في غالب الأحيان .

كما إنه يعد مصدراً هاماً لعرض آراء الفرق الكلامية وأصحابها السابقين على النسفي والمعاصرين له ، وقد ناقش المعتزلة من خلاله نقاشاً مطولاً ورد على مقولاتهم حتى ليظن القارئ أنه مؤلف خصيصاً للرد على المعتزلة ذلك لأنهم - أي المعتزلة - خصوم الماتريدية الرئيسيين ، وفي الكتاب إشارات إلى أن بعض المعتزلة معاصرون له كقوله « بعض المعتزلة في زماننا » أو في « ديارنا » ، ومع كونه يرد عليهم إلا أنه يوافقهم ضمناً في بعض آرائهم .

كما أن النسفي لم يغفل منافسيه الأشاعرة فقد تعرض لهم بالنقد في كتابه هذا في مواضع وخاصة في المسائل الخلافية بين الطائفتين كمسألة معرفة الله ، ومسألة التكوين والاستطاعة وغيرها من القضايا والمسائل .

والنسفي في كتابه جدلي بارع وأسلوب الجدل واضح على كتابه التبصرة غاية الوضوح .

وقد كانت طريقته في كتابه تبدأ بعرض رأيه بشكل مختصر ثم يذكر آراء الخصوم ويشرحها ويذكر شبهاتهم ثم يرجع فيذكر أدلته على مذهبه ثم يناقش شبهات الخصوم ويفندها .

إلا أنه لم يلتزم بهذه الطريقة باستمرار بل قد تتداخل أحياناً بعض خطواتها في بعض حتى يصعب على القارئ التمييز بين آراء الفرق والمتكلمين الذين يذكرهم أبو المعين[1] .

---

(١) انظر مقدمة كلود سلامة ص (ز - ج) .

ويرى بعض الباحثين أن النسفي في كتابه هذا أعرض عن طريقة المشائين في علم الكلام واستخدم منهج السمانتكس (Semantics) أي علم دلالة الألفاظ[1] .

هذا باختصار عن طريقته في كتابه وأسلوبه .

أما عن نسبة الكتاب إليه فكل من ترجم له ينسب له هذا الكتاب ويصف مؤلفه بصاحب تبصرة الأدلة[2] .

والنسفي نفسه صرح بنسبة هذا الكتاب إليه في كتابه التمهيد لقواعد التوحيد في مواضع منه[3] .

ونقل منه من جاء بعده مصرحاً بنسبته إليه كما فعل اللامشي وابن تيمية ، وابن أبي العز الحنفي ، والتفتازاني ، والبياضي ، وشيخ زاده والحبشي وغيرهم[4].

أما عن ترتيبه بين مؤلفاته فمن المقطوع به أنه ألفه قبل التمهيد لإحالته في التمهيد عليه وأما كتبه الأخرى فقد صرح في التبصرة ببعضها ككتاب الإفساد لخدع الإلحاد مما يدل على أنها قبله كما صرح بكتاب له في مسألة كلام الله ، وآخر في الحكمة والتعديل والتجوير .

أما تاريخ تأليفه فلم أجد نصاً صريحاً في ذلك إلا ما يمكن أن نستنتجه من خلال أحد نصوصه فيه حيث يقول : « ... عن النبي - ﷺ - أنه قال في أشراط

---

(١) انظر تقديم الحسين آتاي لتحقيقه للتبصرة ص ٦ .

(٢) انظر الجواهر المضية ٣ / ٥٢٧ ؛ والفوائد البهية ٢١٦ ؛ وتاج التراجم ٣٠٨ ؛ والأعلام ٧ / ٣٤١ ؛ وكشف الظنون ١ / ٣٣٧ ... وغيرها من المصادر التي مر ذكرها في أول المبحث .

(٣) انظر التمهيد ص ٢٥٦ / ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٠ .

(٤) انظر التمهيد للامشي ص ٨٠ ، ١٥١ ؛ ودرء التعارض لابن تيمية ٢ / ٢٤٥ ؛ وشرح الطحاوية ص ٤٦٢ ؛ وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٣٥ ، ٤٠ ؛ وإشارات المرام للبياضي ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٤٧ ، ٥٤ ، ٧٦ ، ٢٢٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤٢ ، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ١٥ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٢ .

الساعة : منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام إردبها » ولم يوجـد بعـد ، وقال النبي – ﷺ – هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة ... »[١] .

فإذا فرضنا أن الرسول – ﷺ – قال هذا الحديث في آخر حياته ثم أضفنا عليها خمسمائة سنة أو قريباً منها – كما ذكر النسفي – خرجنا بنتيجة مفادها أن تبصرة الأدلة ألفه النسفي في آخر حياته تقريباً وهو قد توفي (٥٠٨ هـ) ثم بعده بقليل ألف التمهيد لإحالته فيه على التبصرة فيكون هذان الكتابان هما اللذان يمثلان فكر أبي المعين النسفي .

هذا وقد عد حاجي خليفة كتاب متن العقائد النسفية لعمر النسفي تلميذ أبي المعين كالفهرس للتبصرة[٢] .

وللكتاب مخطوطات متعددة تزيد عن أربعة عشر نسخة متفرقة بين مكتبات تركيا ومصر والحجاز[٣] .

الأعمال العلمية التي تمت على التبصرة :

أ – قام د. محمد الأنور بتحقيق التبصرة في رسالة علمية نال بها درجة الدكتوراة من كلية أصول الدين بالأزهر وسلك في تحقيقه طريقة جعل نسخة أصلاً في التحقيق وجاء عمله في قرابة ٩٩٠ صفحة ، لكنه لم يقدمها للنشر إلى حين كتابة هذه السطور ، كما أن عليه في تحقيقه مؤاخذات عديدة تتعلق بقراءة النص أو بالتعليق عليه ولا أرى المكان مناسباً لذكر نماذج منها .

ب – قام كلود سلامة بتحقيق التبصرة معتمداً على أربع نسخ خطية كلها مصرية وسلك في تحقيقه طريقة النص المختار واكتفى في الهوامش بالإشارة إلى

---

(١) تبصرة الأدلة ٢٩٦ .

(٢) انظر كشف الظنون ١ / ٣٣٧ .

(٣) كنت قد جمعت أرقام مخطوطات التبصرة وأماكن وجودها ثم وجدت محققي التبصرة ذكروا جلها وبخاصة حسين آتاي ما عدا نسخة مكتبة الحرم فلم يذكرها أحد ورقمها ٣٠٩٦ كلام .

فروق النسخ فقط دون التعليق على المسائل والتوضيح والتخريج ، ونشر عمله هذا المعهد العلمي الفرنسي بدمشق عام ١٩٩٣ م في مجلدين عدد صفحاتها تزيد عن الألف قليلاً .

وعمله أجود من عمل د. الأنور ، إلا أنه أيضاً لم يسلم من أخطاء قراءة النص ، غير أنها قليلة بالنسبة لطبعة الأنور ، وهذه الطبعة هي المقصودة بالإحالة عند الإطلاق .

جـ - وقام أ. د. حسين آتاي الأستاذ بإلهيات أنقرة بتحقيق التبصرة معتمداً على عشر نسخ تركية ونشر الجزء الأول من عمله هذا عام ١٩٩٣ م في أنقرة ويقع في حوالي ٦٢٦ صفحة غير المقدمات باللغة التركية وقد وصل فيه إلى نهاية مبحث الرؤية ، وإلى حين كتابة هذه السطور لم أعلم هل أكمل عمله أم لا ؟

وطريقته نفس طريقة كلود سلامة (النص المختار) ، وعمله أجود من عمل كلود سلامة ، وقد اختبرته في مواضع فاتضح لي دقته وضبطه أكثر من صاحبه ، أما نسخة الأنور فلا مقارنة بينها وبين الطبعة التركية .

د - بدأ د. أحمد فؤاد الأهواني مع تلميذه عبد الحي قابيل في تحقيق تبصرة الأدلة ثم توقف السير[1] وأظن عمل هذين أسبق من غيرهما .

هـ - ثم وجدت د. فتح الله خليف يرجو أن يوفق في نشر التبصرة قريباً[2] .

وذكر د. إبراهيم مدكور أن خليف اضطلع بذلك[3] إلا أننا لم نر شيئاً من ذلك ، ولا أظنه يقدم جديداً في تحقيقه .

و - وذكر لي د. عارف نايض أستاذ الفلسفة وعلم الكلام بجامعة طرابلس بليبيا أنه بصدد ترجمة تبصرة الأدلة إلى اللغة الانجليزية .

---

(١) ذكر ذلك د. إبراهيم مدكور في كتابه " الفلسفة الإسلامية " ٢ / ٥٧ في الحاشية رقم (١) .

(٢) ذكر ذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب التوحيد للماتريدي ص ٦ في الحاشية .

(٣) انظر الفلسفة الإسلامية ٢ / ٥٧ في الحاشية (١) .

ز - وقام (م. سعيد أوزر فارلي) الطالب بكلية الإلهيات بمرمرة بإعداد رسالة ماجستير عن مصادر كتاب تبصرة الأدلة (باللغة التركية) عام ١٩٨٨ م[١] .

حـ - كما قام الطالب (هـ. صبري أردم) بإلهيات أنقرة بإعداد رسالة دكتوراه فتناول كتاب تبصرة الأدلة من ناحية علم دلالة الألفاظ عام ١٩٨٨ م[٢].

د - هذا ويعتبر كتاب " التمهيد لقواعد التوحيد "[٣] لأبي الثناء اللامشي مختصراً لتبصرة الأدلة وإن لم يصرح صاحبه بذلك .

٢ - كتاب التمهيد لقواعد التوحيد وهو مختصر للكتاب السابق " التبصرة " وإن لم يصرح بذلك النسفي ، إلا أن المتتبع للكتابين يجزم بأن التمهيد مختصر من التبصرة وأنه ألف بعده إذ صرح فيه باسم التبصرة في مواضع وأحال عليه وقد ذكرنا ذلك سابقاً .

وسبب تأليفه له هو طلب بعض الأمراء منه ذلك كما في مقدمته[٤] والكتاب في أسلوبه وطريقته كأصله التبصرة من حيث ترتيب موضوعاته ومسائله إلا أنه ليس في بسطه وشرحه لكونه مختصراً له ، وقد اقتضاه الاختصار إلى تقرير ما يعتقده دون الدخول في المناقشات والمجادلات إلا في أحايين قليلة ، وربما دمج بعض المباحث في بعض بدل أن كانت في التبصرة مفصولة والقارئ له يجد تشابهاً كبيراً بينه وبين كتاب اللامشي السابق الذكر حتى في العنوان ولا غرابة فهما مختصران لكتاب واحد .

أما عن نسبته لأبي المعين فتكاد تجمع المصادر التي تحدثت عنه على نسبته إليه بل غالباً ما تقرنه بالتبصرة كأبرز كتابين له[٥] إضافة إلى تصريح النسفي فيه

---

(١) انظر مجلة الحكمة عدد ٧ ص ٣٣٩ .

(٢) انظر مجلة الحكمة عدد ٧ ص ٣٢٧ .

(٣) الكتاب مطبوع بتحقيق عبد المجيد تركي ، نشرته دار الغرب ويقع في قرابة ٢٦٠ صفحة وقد أشار المحقق إلى اعتباره مختصراً للتبصرة ، وأسلوب الكتاب وطريقته يدل على ذلك .

(٤) ص ١١٥ .

(٥) انظر مصادر ترجمته في أول الفصل ص ٧٤ - ٧٥ .

ببعض كتبه وإحالته عليها مما يدل على أنه من تأليفه[١] ، كما أن بعض العلماء يعزو إليه وينسبه له[٢] .

وأما عن تاريخ تأليفه فقد تقدم الكلام فيه عند الحديث عن تبصرة الأدلة حيث تبين أنه ألفه بعد التبصرة وقد صرح فيه باسم التبصرة ، وتبين أن التبصرة ألفه في آخر حياته تقريباً وبالتالي فالتمهيد بعده .

وللتمهيد مخطوطات متعددة تزخر بها مكتبات تركيا ومصر ومكة كالتبصرة ، ولا أعلم بالضبط عدد مخطوطاته لكثرتها ، وقد رجع محققه لخمس منها ذكرها ووصفها في بداية تحقيقه[٣] .

أما عن الأعمال العلمية التي تمت على كتاب التمهيد فهي :

أ - قام حسام الدين ، الحسين بن علي بن الحجاج السغناقي الحنفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ وقيل ٧٠٧ هـ وقيل غير ذلك بشرح التمهيد بكتاب سماه " التسديد في شرح التمهيد " ووصفه صاحب الجواهر المضية بأنه مجلد ضخم ، ويوجد للكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم (١٣ م)[٤] .

---

(١) انظر ص ٢٥٦ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٠ .

(٢) انظر نظم الفرائد لشيخ زاده ص ١٢ .

(٣) انظر مقدمة المحقق ص ٥٦ - ٥٨ وهناك نسخ أخرى لم يذكرها ففي استانبول نسخة الحميدية رقم ٧٢٢ ، وعاطف أفندي ١٢٢١ ، وجامعة استانبول ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، وأحمد الثالث ١٨٦٦ وفي مكة مكتبة الحرم المكي ٢٥٣٥ ، وما ذكر من مخطوطات تركيا لها صور محفوظة في مركز البحث بجامعة أم القرى برقم ٥١٢ ، ٤٩٩ ، ٥٣٤ وغيرها .

(٤) انظر تاج التراجم ١٦٠ - ١٦١ ؛ الجواهر المضية ٢ / ١١٤ ؛ والدرر الكامنة ٢ / ١٤٧ ؛ والفوائد البهية ٦٢ ؛ وكشف الظنون ١ / ١١٢ ، ٤٠٣ ؛ ومفتاح السعادة ٢ / ٢٤٠ وأشار د. أبو الخير محمد أيوب علي في رسالته " عقيدة الإسلام " ص ٤٨٤ إلى مكان مخطوطته . ويحيل البياضي عليه في إشارات المرام كثيراً انظر ص ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٥٤ ، ٢٤١ ، ٢٥٣ .
وكذا عبد الرحيم شيخ زاده في نظم الفرائد ص ٣٢ ، ٤٩ ، ٧٠ مما يعني أهمية هذا الشرح ومكانته لديهم .

ب – قام جيب الله حسن أحمد بتحقيقه في رسالة علمية بكلية أصول الدين بالأزهر ونال بها درجة الماجستير ، واتبع في التحقيق طريقة النص المختار وبذل فيه جهداً واضحاً متميزاً ونشره عام ١٤٠٦ هـ عن دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ويقع في حوالي ٤٣٠ صفحة متضمنة مقدمة التحقيق والتي بلغت ١١٢ صفحة وهذه الطبعة هي التي ستتم الإحالة عليها .

جـ – وقام عبد الحي قابيل أيضاً بتحقيقه ونشره عام ١٤٠٧ هـ في القاهرة في دار الثقافة و لم أستطع الحصول على نسخة منه حتى يمكن تقويمها والحكم على عمله فيها .

٣ – بحر الكلام :

هذا هو الكتاب الثالث من كتب أبي المعين النسفي المطبوعة وهو عبارة عن متن صغير لا تتجاوز صفحاته ١١٠ صفحات .

والكتاب أسلوبه يختلف تماماً عن أسلوب التبصرة والتمهيد بل وحتى الفكر الذي فيه يختلف مستواه عن مستوى الكتابين السابقين حتى إن أسلوبه غريب على أسلوب النسفي المعهود في كتابيه الآخرين ، وطريقة عرضه للمسائل تختلف عن طريقة عرضهما ، بل أحياناً يستخدم طريقة السؤال والجواب ، وهو متن تعليمي بالدرجة الأولى .

وللنسفي فيه آراء تخالف آراءه في كتابيه السابقين فهو في البحر يميل إلى التفويض ، وفي التبصرة والتمهيد يميل إلى التأويل ، ويقسم الصفات فيه إلى قسمين ذاتية وفعلية وفي التبصرة والتمهيد لا يرى داعياً إلى تقسيمهما ، ويجعل الإيمان في بحر الكلام التصديق مع الإقرار وفي التبصرة والتمهيد يجعله التصديق فقط أما الإقرار فشرط لا شطر ، فهل هذا اضطراب منه أم تدرج مرحلي ؟!

كما أنه في بحر الكلام يستدل بالنصوص الشرعية أكثر من استدلاله بها في الكتابين الآخرين .

ولما ذكر السائل الذي سأل الإمام مالكاً عـن الاستواء عينـه بأنـه الجـهم بـن صفوان ، ولم يذكره في التبصرة والتمهيد ، ولم أجد أحداً سبقه إلى ذلك وسيأتي التعليق عليه في بحث الاستواء .

والمصادر القديمة كالجواهر المضية وتاج التراجم وغيرها لا تذكـر بحـر الكـلام من كتبه ، وإنمـا وجـدت نسـبته إليـه في كشـف الظنـون[١] . ثـم تبعـه صـاحب الأعلام ، وهدية العارفين ، ومعجم المؤلفين[٢] ومن جاء بعدهم .

إلا أنني وجدت بعض العلماء ينسبه إليه وينقل منه من أمثـال الشـيخ مرعـي الكرمي والسفاريني الحنبليين[٣] وكذلك البياضي الحنفي[٤] وشيخ زاده[٥] .

فإذا انضاف إلى ذلك كثرة مخطوطاتـه الـتي تفـوق الحصـر بـالعراق والحجـاز ومصر وتركيا وأوروبا وفيها التصريح بنسبته إليه[٦] اندفع الشك وثبت أنـه لأبـي المعين النسفي .

---

(١) ١ / ٢٢٥ .

(٢) الأعلام ٧ / ٣٤١ ؛ هدية العارفين ٢ / ٤٨٧ ؛ معجم المؤلفين ١٣ / ٦٦ .

(٣) انظر توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين ص ٧٩ ؛ والكرمي ت ١٠٣٣ هـ ؛ وانظر لوائح الأنوار للسفاريني ٢ / ٢٠٠ .

(٤) انظر إشارات المرام ص ٢٣٤ ، ٢٤١ .

(٥) انظر نظم الفرائد ص ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦ .

(٦) يوجد على سبيل المثال لا الحصر بمكتبـة الأوقـاف ببغـداد برقـم ٢٧٣٦ ، ٤ / ٩٩٤٦ - ٩٩٥٠ مجاميع ، ٢٢٧٩٣ ، ٣ / ٧٤٠٨ مجاميع ٢٧٣٧ ، ٢٧٣٨ .

وفي تركيا بمكتبة ولي الدين ، ١٩٨٢ وسليم أغا ١٩٨٣ ، ٥٨٤ توحيد ، فيض الله أفندي ١٢٦٩ ، ٢١٥٥ ، السليمانية ٢٦٧٣ ، راشد أفندي قيسريه ٨٥ ، يوسـف أغـا ٧٢٨٧ ، غـازي خسـرو بسراييفو ٢٢٦٨ ، ٢٤١٩ ، ٣٩٤٢ . وفي مصر بالأزهر ١٣٤٢ أتراك .

وفي مكة بمركز البحث العلمـي بالجامعـة ٢ / ١٦٩ ، ٥ / ٤٣٦ مجـاميع ، وبمكتبـة الحـرم المكـي رقم ٣٤ . وفي ليدن بهولندا رقم ٨٦١ وبرلين ١٩٤١ .

أما عن تاريخ تأليفه فيبدو أن النسفي ألفه في فترة مبكرة من حياته بخلاف التبصرة والتمهيد وذلك أنه قد تبيّن لنا تأخر تأليف التبصرة والتمهيد إلى آخر حياة النسفي ثم وجدنا أسلوب بحر الكلام دون أسلوب كتبه الأخرى فحكمنا أنه سابق عليها بفترة .

وقد عَدّ (ف. مادلنج) في مقالة عن الماتريدية في دائرة المعارف الإسلامية تبصرة الأدلة موجزاً لبحر الكلام[١] !! ولست أدري هل الخطأ في الأصل أم في الترجمة ؟!

فإن كان في الأصل فأظن الكاتب حكم على الكتابين من اسميهما حيث غره اسم البحر فحكم بأن بحر الكلام أكبر من التبصرة دون الرجوع إلى الكتابين ومعرفة الواقع إلا أنني أرجح أن الخطأ في الترجمة أو في الطباعة لأن الكاتب وصف التبصرة قبل ذلك بقليل بأنها أضخم وأشمل كتاب عن مذهب الماتريدي ثم جاء وذكر أنه موجز لكتاب بحر الكلام ، وهذا تناقض واضح .

الأعمال العلمية التي تمت عليه :

أ – قام بدر الدين الحسن بن أبي بكر المقدسي ت ٨٣٦ هـ[٢] بشرح بحر الكلام في كتاب سماه غاية المرام توجد له عدة نسخ خطية متفرقة وقد طالعت بعضها وليس فيها شيء يستحق الذكر[٣] .

ب – طبع في القاهرة عام ١٣٢٩ هـ بمطبعة كردستان العلمية ، وهي طبعة سقيمة ، غير أني لم أظفر بسواها ، وهي التي ستتم الإحالة عليها خلال البحث .

---

(١) انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٩ / ٨٩٦٣ .

(٢) وجد في آخر إحدى نسخ كتابه المذكور أعلاه أنه فرغ منه عام ٨٨٦ هـ . انظر عقيدة الإسلام لأبي الخير ص ٤٨٥ .

(٣) من تلك النسخ نسخة الأزهر ٣٢٦ ، ونسخ دار الكتب المصرية رقم ١٢٣ ، ١٩١ ، ١٩٢ كلام ، وبمكتبة عارف حكمت رقم ٢٢٣ / ٢٤٠ وهي في غاية الوضوح ونسخة في كوبرلي ١٠٥ بالسليمانية باستانبول ، وفي لاله لي ٢٢٧٠ ويحيى أفندي ١٩٨ ، وفي التيمورية في القاهرة ٢٢٣ .

جـ - وطبع أيضاً في القاهرة عام ١٣٤٠ هـ و لم أتمكن من الحصول عليها .

د - كما طبع بالمطبعة الحميدية بتركيا - حسب ما أفادتني به شبكة حاسبات الجامعات التركية .

هـ - ويقوم حالياً د. أحمد السايح ، أستاذ العقيدة بجامعتي أم القرى والأزهر بإعداده للنشر من جديد ، كما أخبرني بذلك شخصياً .

٤ - كتاب الإفساد لخدع أهل الإلحاد :

ذكره صاحبه في كتابه التبصرة[١] وذكر أنه مصنف في الرد على الباطنية ، هذا كل ما نعرفه عن هذا الكتاب ، و لم أعثر له على خبر غير هذا .

٥ - إيضاح المحجة لكون العقل حجة :

هذا الكتاب ذكره النسفي مصرحاً باسمه في كتابه التمهيد ، كما أشار إليه في التبصرة بوصفه لا باسمه مبيناً أنه لم يتفرغ بعد لإتمامه وأنه حالما ينتهي من تبصرة الأدلة سيتفرغ له ثم جاء في التمهيد فصرح باسمه محيلاً عليه مما يدلنا على أنه انتهى منه بعد التبصرة وقبل التمهيد .

وإليك نصوصه في ذلك :

يقول : « وأما الإشباع فيه (= في بيان معنى الحكمة والسفه عند المتكلمين) ، والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لي في ذلك مفرد لم أتفرغ بعد لاتمامه وأنا أسأل الله أن يوفقني لذلك بعد فراغي عن هذا الكتاب »[٢] .

ويقول : « والكلام في صحة هذا القول (= أي في مفهوم الحكمة عند المتكلمين) ، مذكور في تصنيف لي في هذه المسألة على حدة »[٣] .

---

(١) ص ١ / ٨٣٧ .

(٢) تبصرة الأدلة ١ / ٣٨٥ .

(٣) تبصرة الأدلة ٢ / ٦٦٤ .

وفي التمهيد يقول : « وإذا ثبت أن الصانع - جل وعلا - حكيم ... فبعد ذلك نشتغل بمسائل التعديل والتجوير إذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفهاً فنذكر في كل مسألة قدر ما يليق بهذا الكتاب ، فأما الإشباع في ذلك فقد سبق في كتابنا المترجم بتبصرة الأدلة وكتابنا الموسوم بإيضاح المحجة لكون العقل حجة بحمد الله ومنّه »[1] .

فثبت من خلال هذه النصوص أن لأبي المعين كتاباً موسوماً بإيضاح المحجة لكون العقل حجة وأنه أتم تأليفه بعد التبصرة وقبل التمهيد ، وأن موضوعه في مسائل الحكمة والتعديل والتجوير ، هذا وقد نسبه له صاحب إيضاح المكنون وهدية العارفين[2] .

والكتاب لم أعثر عليه لا مطبوعاً ولا مخطوطاً .

٦ - شرح الجامع الكبير :

والجامع الكبير هو كتاب لمحمد بن الحسن الشيباني[3] صاحب أبي حنيفة ، وكتابه هذا في الفقه اعتنى به الحنفية كثيراً وله شروح متعددة .

ومن جملة من اعتنى به أبو المعين إذ ألف شرحاً عليه وقد ذكر شرحه هذا صاحب كتاب الفوائد البهية ، وكشف الظنون ، وهدية العارفين ، والأعلام ومعجم المؤلفين[4] . ولم أعثر على هذا الكتاب .

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٦ .

(٢) انظر إيضاح المكنون ١ / ١٥٦ ؛ هدية العارفين ٢ / ٤٨٧ .

(٣) انظر ترجمته في تاج التراجم (٢٣٧ - ٢٤٠) ؛ ومفتاح السعادة ٢ / ٢١٧ - ٢٢٢ ؛ وسير النبلاء ٩ / ١٣٤ - ١٣٦ ؛ والفوائد البهية ١٦٣ ؛ والجواهر المضية ٣ / ١٢٢ - ١٢٧ وغيرها كثير .

(٤) انظر الفوائد البهية ٢١٦ ؛ وكشف الظنون ١ / ٥٧٠ ؛ وهدية العارفين ٢ / ٤٨٧ ؛ والأعلام ٧ / ٣٤١ ؛ ومعجم المؤلفين ١٣ / ٦٦ .

٧ - مناهج الأئمة في الفروع :

هكذا سماه صاحب كشف الظنـون ، وممـن نسبه للنسـفي أيضـاً اللكنـوي ، والبغدادي والزركلي ، ورضا كحالة وصاحب هدية العارفين[1] .

أما موضوعه فقد جعله صاحب كشف الظنون في الفروع ، وتابعه البغـدادي والزركلي ورضا كحالة إلا أن هـذا الأخـير حـدده بفـروع الفقـه الحنفـي ، وهـو المظنون به .

إلا أن هناك إشكالية ، إذ ذكر د. محمد الأنــور وتابعـه محقـق التمـهيد إلى أن هـذا الكتـاب يوجـد باسـم منـاهج الاقتـداء بالأئمـة المـهتدين في مكتبـة لالــه لي باستانبول تحت رقم (١٤٤٧ توحيـد) مـع أن الآخريـن يصنفونـه في الفـروع ، وعندي شك فيما ذكره الدكتور الأنور لأنه عودنا عدم الدقة ولابد من الوقـوف على المخطوط المذكور للتأكد منـه هـل هـو في الفـروع أم في التوحيـد وهـل هـو للنسفي أم لغيره ؟ وهذا ما لم أتمكن منه .

٨ - كتاب في صفة الكلام :

أشار إليه النسفي بعـد انتهائـه مـن بيـان طـرق إثبـات صفـة الكـلام دون أن يسميه باسمه فقال : « ووراء هذه الطرق طرق أخرى معقولـة راجعـة إلى لطيـف الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسألة على الانفراد تركنا ذكرها هنـا لئـلا يطول والله الموفق »[2] .

وقد بحثت عن كتابه هذا فلم أجـد لـه ذكـراً ، فـالذين ترجمـوا للنسـفي مـن السابقين واللاحقين لم يذكروه أو يشيروا إليه ، مع أن كلامه الســابق موجـود في تبصرة الأدلة ، فكيف غفل عنه من اشتغل بتحقيق التبصرة ؟!

---

(١) انظر كشف الظنون ٢ / ١٨٤٦ ؛ وإيضاح المكنون ٢ / ٥٦٣ ؛ والفوائد البهية ٢١٦ ؛ والأعلام ٧ / ٣٤١ ؛ وهدية العارفين ٢ / ٤٨٧ ؛ ومعجم المؤلفين ١٣ / ٦٦ .

(٢) تبصرة الأدلة ص ٢٨١ ط. المعهد العلمي الفرنسي ص ٣١٠ نسخة الأنور ص ٣٦٨ ط. التركية .

هذه جملة الكتب التي صحت نسبتها للنسفي ، وقد نسب له كتب أخر على سبيل الوهم والغلط أو تكرار العنوان والكتاب واحد فمن ذلك :

١ – كتاب العالم والمتعلم :

نسبه إليه الزركلي في الأعلام[1] ، والصحيح أنه لأبي حنيفة ، ودور أبي المعين فيه كونه أحد سلسلة رواته فقد رواه عن أبيه ، وقد سبقني في التنبيه على هذا الوهم عبد الحي قابيل ، ومحمد الأنور ومن جاء بعده ممن استفاد منه[2] .

ومما يؤكد أن كتاب العالم والمتعلم ليس له بل هو لأبي حنيفة تصريح النسفي بنسبته إلى أبي حنيفة[3] .

٢ – العمدة في أصول الدين :

نسب هذا الكتاب للنسفي الزركلي في الأعلام[4] .

وقد تشكك عبد الحي قابيل في نسبته للنسفي دون جزم بنفيه عنه[5] أما د. محمد الأنور فقد نفى نسبته له ونسبه لعبد الله بن أحمد النسفي وتابعه على ذلك كل من جيب الله حسن محقق تمهيد النسفي ، ومنال الرافعي في دراستها عن النسفي[6] وعبد الله هذا هو أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد صاحب

---

(١) انظر الأعلام ٧ / ٣٤١ .

(٢) انظر " أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية " لقابيل ص ٤٧ إلا أنه تساءل فقط عن مصدر الزركلي ولم يذكر أن الكتاب لأبي حنيفة ، أما محمد الأنور في تحقيقه للتبصرة ص ١٥ فقد ذكر أنه لأبي حنيفة ، وتابعه جيب الله في تحقيق التمهيد ص ٤٤ ؛ ومنال الرافعي في " أبو المعين وآراؤه الاعتقادية " ص ٣٠ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٢٥ .

(٤) انظر الأعلام ٧ / ٣٤١ .

(٥) انظر " أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية " ص ٤٧ .

(٦) انظر مقدمة الأنور لتحقيق التبصرة ص ٥ ؛ مقدمة جيب الله للتمهيد ص ٤٤ ؛ ورسالة منال الرافعي ص ٣٠ . وذكر الأنور أن عبد الله النسفي توفي سنة ٧٢٠ هـ بينما كتب التراجم تذكر أن وفاته ٧١٠ هـ وقد تابعه على هذا الخطأ كلٌ من جيب الله ومنال الرافعي .

تفسير " مدارك التأويل " إمام جليل القـدر[١] لـه كتـاب بنفـس العنـوان المذكـور أعلاه نسبه إليه كل من ابن قطلوبغا واللكنوي والزركلـي[٢] ، والكتـاب مخطـوط في مكتبة عارف حكمت بالمدينة باسم أبي البركات هـذا ، وهـو مطبـوع عـام (١٨٤٣ م) بلندن ، تحقيق كيورتن ولمؤلفه شرح عليه سماه الاعتماد شـرح عمـدة العقائد[٣] .

ولكـن هـذا لا يكفـي دليـلاً علـى أن مـا نسـب إلى أبـي المعـين النسفي هـو لعبد الله هذا وليس لأبي المعين ، وليس عندي ما يرجح نسـبته لأبـي المعـين ، أمـا أبو البركات فمن المقطوع به أن له كتاباً بنفس الاسم ، لكن هل هــو نفس هـذا الكتاب المنسوب لأبي المعين أم غيره ؟! هذا ما لم أستطع الإجابة عنـه وعسـى أن يكون عند غيري جوابه .

٣ – تصيد القواعد في علم العقائد :

نسبه إليه د. محمد الأنور وذكر أن النسفي ذكره في تبصرة الأدلة ثم ذكر أن الكتـاب يوجـد مخطوطـاً بجامعـة اسـطانبول برقـم ٢٦٨ ولـه نسـخة أخـرى (ميكروفيلمية) بمعهد المخطوطات بالقاهرة برقم ٦٩[٤] .

وقد تابعه في نسبة هذا الكتاب إلى النسفي كل من حبيـب الله حسـن ومنـال الرافعي[٥] .

---

(١) انظر ترجمته في تاج التراجم ١٧٤ – ١٧٥ ؛ والجواهر المضية رقم ٦٩٢ ؛ والفوائد البهية ١٠١ – ١٠٢ ؛ والأعلام للزركلي ٤ / ٦٧ – ٦٨ .

(٢) انظر المراجع السابقة بنفس الصفحة ، إلا أن صاحب التاج ذكره باسم العمدة في أصول الديـن ، واللكنوي ذكر العمدة فقط ، والزركلي سماه عمدة العقائد .

(٣) انظر عقيدة الإسلام لأبي الخير ص ٤٨٦ ، والماتريدية للشمس الأفغاني ١ / ٢٩٠ .

(٤) انظر مقدمة تحقيق تبصرة الأدلة ، ص ١٤ .

(٥) انظر مقدمة تحقيق التمهيد ص ٤٤ ، ورسالة منال الرافعي ص ٢٩ أما عبد الحي قابيل فلم يذكره إطلاقاً ، وهو أدق هؤلاء جميعاً في بحثه .

وفي الحقيقة فإن هذا الكتــاب هـو نفس كتـاب التمـهيد ، فقـد أرسـلت إلى معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة أطلـب صـورة منـه ، فقـام مسؤولو المعهد بإرسال مـا طلبتـه مشـكورين . وذكـر المشـرف علـى المعـهد في خطابه المؤرخ (١٦ / ٦ / ٩٧ م) بأن كتاب التمهيد لقواعد التوحيد والمرقم في المعهد بـ(٧٥) توحيد ، وكتاب تصيد القواعـد ذي الرقـم (٦٩) همـا كتـاب واحد يحملان رقماً واحداً في جامعة اسطانبول هو (٢٦٨) .

وبعد المقارنة بين مخطوطة تصيد القواعد ومخطوطـة التمـهيد الموجـودة بمركـز البحث العلمي بالجامعـة ذات الرقـم (٤٩٩) وبـالمطبوع منـه أيضـاً تبـين أنـهما كتاب واحد وإنما حصل تصحيف في العنوان فقط .

ثم لم أقنع بهذا فسافرت إلى إسـطانبول ووقفـت علـى المخطـوط بنفسـي في جامعة اسطامبول فإذا به نفس كتاب التمهيد ويقع تحت رقم ٢٦٨ بمكتبة جامعـة استانبول .

و د. محمد الأنور – عفا الله عنه – قد ذكر من مخطوطات التمــهيد مخطوطـة رقم (٢٦٨) بجامعة اسطامبول وهو نفس الرقم الذي أعطاه لتصيد القواعد !!

٤ – مرتب الشيخ :

نسبه له محقق التمهيد جيب الله حسن[١] وقال : إنه شرح فيه جـامع الصـدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه ت (٥٣٦ هـ) وهـو في فـروع الحنفية ، وأحال على كشف الظنون دون ذكر الجزء والصفحة .

وقد رجعت إلى كشف الظنون وذيله فلم أجد فيــهما كتابـاً بـهذا العنـوان ، فلعل محقق التمهيد أحال عليه بالواسطة ، أو بالوهم !!

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ابن مــازه هـذا يعتـبر مـن طبقـة تلاميـذ النسفي ؛ إذ ولد (٤٨٣ هـ) وتوفي شهيداً (٥٣٦) هـ[٢] .

---

(١) انظر التمهيد ص ٤٤ .

(٢) انظر في ترجمته سير النبلاء ٢٠ / ٩٧ ؛ وتاج التراجم ٢١٧ – ٢١٨ ؛ والجواهر المضية ٢ / ٦٤٩ ؛ ومفتاح السعادة ٢ / ٢٥١ ؛ والفوائد البهية ١٤٩ وغيرها .

والنسفي ولد على الراجح (٤٣٨) هـ وتـوفي (٥٠٨) هـ فكيـف يشـرح الشيخ كتاباً لرجل يعتبر من طبقة تلاميذه ؟!!

والعجب أن محقق التمهيد ذكر وفاة الصدر الشهيد دون أن يدقق في المسألة!

وبعد فهذه جملة ما نسب إلى أبي المعين النسفي مـن كتـب صح منـها تسـعة كتب والباقي لم تصح نسـبتها إليـه ، ومـا صـح نسـبته إليـه لم تجمع عليـه جميـع المصادر التي ترجمت للنسفي كما زعم ذلك من زعم[1] .

د - مذهبه الفقهي والاعتقادي :

١ - مذهبه الفقهي :

إن المطالع لكتاب تبصرة الأدلة لا يخالجه شك في انتساب أبي المعـين النسـفي إلى مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعـالى ، إذ تظـهر حنفيتـه مـن خـلال تبصرتـه إلى درجة التعصب أحياناً ، وكثيراً ما يعبر عن الأحنـاف بقولـه : « أصحابنـا » ومـرة بقوله : « وإن كان أصحابنا أخذوا المذهب عن أبي حنيفة »[2] .

وعندما نطالع كلامه في صفة التكوين - التي امتـاز بـها الحنفيـة الماتريديـة - نجد النسفي يبالغ في نسبتها إلى الحنفية ويرد على من يزعم إحداث القول بها بعد الأربعمائة من الهجرة ، ويسرد أسماء بعض أئمة الحنفيـة الذيـن هـم قـائلون بـهذه الصفة ويسبغ عليهم من صفات المدح والثناء إلى درجة الغلو أحياناً فقد نقل عن بعضهم عبارة - مقراً لها - وهي قوله : « الدليل علـى صحـة مذهـب أبي حنيفـة أن أبا أحمد العياضي يعتقد مذهبه ، وهو ما كان ليعتقد باطلاً »[3] ولم يعلق علـى هذه العبارة بشيء مما يدل على رضاه عنها .

---

(١) انظر منال الرافعي في رسالتها ص ٣٠ فقد زعمت أن كتب التراجم أجمعت على نسبة ثمانية كتب إليه . وقد سبقها إلى حكاية الإجماع عبد الحي قابيل في رسالته ص ٤٧ في الحاشية .

(٢) تبصرة الأدلة ٣١٠ .

(٣) التبصرة ٣٥٧ .

ومرة يصف أبا منصور الماتريدي - وهو حنفي - بأنــه أعلـم النـاس بمذهـب أبي حنيفة[1] .

بل يظهر من خلال تبصرته أنه يجعل طريقة الماتريدي في العقيـدة هـي طريقـة الحنفية و لم يسمها بالماتريدية ، فإلى عصره لم يعرف اسم الماتريدية بعد وإنما يقـال لهم الحنفية أو طريقة الحنفية في الأصول .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن النسفي قد ألف في الفقه الحنفي كتـابين أحدهما شرح الجامع الكبير للشيباني ، والآخر مناهج الأئمة في الفروع .

ثم إن الذين ترجموا له غالباً ما يصفونـه بـالحنفي[2] ، وكتـب تراجـم الحنفيـة تترجم له من جملة أئمة الحنفية .

و لم أجد أحداً نسبه لغير مذهب أبي حنيفة . والله أعلم .

٢ - مذهبه الاعتقادي

أبـو المعـين النسـفي في العقيـدة على طريقـة أبي منصـور المـاتريدي ، فـهو ماتريدي العقيدة يتابع أبا منصور في آرائه الاعتقادية يظهر ذلك جليـاً مـن خـلال التبصرة على الأخص إذ كثيراً ما يصـرح باسمـه ويبجلـه ويدافـع عـن رأيـه ويبـين أنـه هـو الصـواب ، والحـق والأولى بالاتبـاع والأخـذ ، ومـن يقـارن بـين كتـاب التوحيد للماتريدي ، وبين كتاب التبصرة للنسفي يـرى أن الأخـير شـرح لـلأول وتوضيح له .

وسيظهر من خلال البحث بوضوح مذهبه الماتريدي .

---

(١) انظر التبصرة ١٦٢ .

(٢) انظر كشف الظنون ١ / ٢٢٥ ، ٣٣٧ ، ٢ / ١٨٤٦ ، وإيضاح المكنون ١ / ١٥٦ ، ٢/٥٦٣ ، ومعجم المؤلفين ١٣ / ٦٦ .

هـ - مكانته العلمية :

تبوأ النسفي مكانة علمية مرموقة بين الأحناف سواء من ناحية الفقه وأصوله أو من ناحية العقيدة التي يسير عليها غالب الحنفية وهي العقيدة الماتريدية .

ولا أدل على ذلك من الألقاب التي أطلقت عليه فهو الإمام بل الإمام الأجل ، وسيف الحق وقامع الملحدين ، وهو أوحد الدين ، وجامع الأصول والعالم بالكلام والفقه ... إلى غير ذلك من الألقاب التي أطلقت عليه وذكرناها سابقاً مما يعطي مؤشراً على مكانته المرموقة .

ولم تعطنا كتب التراجم معلومات وفيرة عنه وعن من أخذ عليه ، وتلك حالة ليست خاصة بالنسفي ، ولا يعني ذلك عدم شهرته وبروزه العلمي .

فقد نقل عنه الحنفية في كتبهم وعزو إليه في مصنفاتهم فنور الدين الصابوني ت (٥٨٠) هـ عندما ناظر الرازي كان يعتمد على تبصرة الأدلة ويحاج بها الرازي[١] .

واللامشي في كتابه " التمهيد " عزا إليه في ثلاثة مواضع[٢] .

والتفتازاني في شرح العقائد النسفية يعزو إليه في عدة مواضع[٣] .

والناصري في كتابه النور اللامع والذي هو شرح لمتن الطحاوية يعزو للنسفي كثيراً[٤] .

والبياضي في إشارات المرام يعزو إليه في عشرات المواضع باسمه تارة وباسم أحد كتبه تارة أخرى[٥] .

---

(١) انظر مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر ص ١٤ - ٢٤ (بواسطة الماتريدية للأفغاني ١ / ٢٨٧) .

(٢) انظر كتابه المذكور ص (٨٠ ، ١٤٣ ، ١٥١) .

(٣) انظر شرح العقائد النسفية ص (٣٥ ، ٤٠) ط السقا .

(٤) انظر النور اللامع (ل ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٦) بواسطة الماتريدية لأحمد الحربي ٢٦٨ .

(٥) انظر إشارات المرام (٢٢ / ٢٣ ، ٢٥ ، ٤٧ ، ٧٦ ، ٢٢٠ ، ٢١٤ ، ٣٠٤) وغيرها كثير .

فإذا جئنا لصاحب نظم الفرائد وهو كتاب في الخلافيات بين الأشعرية والماتريدية نجده أيضاً يعزو إلى النسفي كثيراً[١] .

ونجد أحد علماء البوسنة الأحناف وهو الشيخ حسن كافي الأقحصاري ت (١٠٢٤) هـ يعزو إلى النسفي ملقباً إياه بسيف الحق[٢] .

ومع شهرته هذه بين الحنفية إلا أننا لا نجد له تلك الشهرة عند علماء الأمة الآخرين وشيخ الإسلام ابن تيمية مع دراساته العميقة في علم الكلام وعلماء الكلام لم أجده ذكر النسفي أبا المعين إلا في موضعين[٣] وهي صبغة عامة لتعامله مع الماتريدية إذ لم يكن له بهم احتكاك كما أن خلافاتهم من جنس خلافات أصحابهم الأشعرية في الغالب .

وقد برع أبو المعين النسفي في عدة علوم هي :

١ – **علم الكلام** وهذا لا منازع فيه وخير برهان عليه تبصرته التي أصبحت علماً عليه فيقال صاحب التبصرة أو التبصرة النسفية ، وإن من طالع كتابه المذكور حكم بتضلع مؤلفه في علم الكلام حتى عُد أكبر متكلم ماتريدي ، وعدت تبصرته أضخم عمل علمي في مذهب الماتريدي ، فكيف إذا ضممت إليها باقي كتبه الكلامية وإن كانت لا تصل إلى درجة التبصرة في العمق والشمول .

وقد عده بعض الباحثين أكبر متكلم ماتريدي لأجل تبصرته[٤] كما أن كتابه هذا يعد الينبوع الثاني لأصحابه بعد كتاب التوحيد لأبي المنصور[٥] .

---

(١) انظر الكتاب المذكور ص (١٥ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٢) وغيرها ونظم الفرائد ينسب لعبد الرحيم شيخ زاده وفيه شك . انظر الماتريدية للأفغاني ص ١ / ٣١٦ .

(٢) انظر نور اليقين في أصول الدين (شرح للطحاوي) ص ٢٥٧ .

(٣) انظر درء التعارض ٢ / ٢٤٥ ؛ والرد على المنطقيين ص ١٥ .

(٤) هو الحسين آتاي في تحقيقه لمحصل الرازي ص ٨ .

(٥) انظر مقدمة فتح الله خليف لكتاب التوحيد للماتريدي ص ٥ حاشية ٥ .

ويعد أبو المعين في الماتريدية كالباقلاني والغزالي في الأشعرية[١] .

بل إنه أهم من شرح وطور مذهب الماتريدي بوضعه موسوعته الضخمة (التبصرة) في نصرة مذهب أبي منصور .

ولذا وصفه تلميذه عمر النسفي الماتريدي بأن علماء الشرق والغرب يغترفون من بحاره ويستضيئون بأنواره[٢] .

٢ – معرفته بأقوال الفرق :

النسفي من أخبر الناس بمقالات الفرق وبالأخص منها المعتزلة وكتابه التبصرة يعتبر مرجعاً لمعرفة أقوال كثير من الفرق وأصحاب المقالات .

٣ – الفقه :

أما بروزه الفقهي فإن الذين ترجموا له ذكروا له كتابين في فروع فقه الحنفية هما شرح جامع الشيباني الكبير ، ومناهج الأئمة مما يعطينا فكرة على سعة علمه في الفقه وإن كنا لم نطلع عليها .

٤ – أصول الفقه :

في الحقيقة لم تذكر له المصادر في الأصول أي مؤلف ، لكن لا يتصور من مثل أبي المعين في سعة علمه بالفقه والكلام إلا أن يكون أصولياً .

ثم إن الناظر في موسوعته " التبصرة " يحكم له بالتقدم في علم الأصول ، ذلك أنه يعرض أحياناً لبعض المسائل الأصولية ويحررها تحريراً يدل على علو كعبه في أصول الفقه ، بل إن له اختيارات أصولية إذ نجده يقول : « إن بعض المتأخرين ممن تكلم في أصول الفقه من أهل ديارنا ذكر أني أقول إن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا نهيه ، ولا أقول إنه نهي عن ضده ، ولا أقول إنه يدل على نهيه ولا أنه يقتضي نهياً ... »[٣] ثم يعقب بالرد عليه .

---

(١) انظر مقدمة فتح الله خليف لكتاب التوحيد للماتريدي ص ٥ – ٦ .

(٢) قال ذلك في كتابه القند (انظر تاريخ الإسلام للذهبي ص٢١٤ من مجلد وفيات ٥٠١ – ٥١٠).

(٣) التبصرة ٥٨٠ .

وفي موضع آخر نجده يتحدث عن الخصوص والعموم عند الأصوليين وهل يجري في الأبواب الاعتقادية[١] .

وفي بحث التشبيه يستشهد بقول الأصوليين : « كلام التشبيه لا عموم له »[٢] .

وعند حديثه عن المعجزات يبين أن أفرادها وإن نقلت آحاداً إلا أن مجموعها يفيد العلم بحدوث جنسها للرسول - ﷺ - ويستشهد بكلام أهل الأصول « إن الجزئيات المجوّزة يتركب من مجموعها كلي موجب »[٣] .

٥ - اللغة :

وفي اللغة علمه لا يقل شأناً عن علمه بغيرها فقد رأيت له من المباحث اللغوية في التبصرة ما يدل على سعة علمه فيها ، فمن طالع كلامه في اشتقاق المعاني من أسماء الله ، وكلامه في صفة التكوين ونقله عن أئمة اللغة في حد الفعل واعتماده في كتابه على دلالة الألفاظ كل ذلك برهان على سعة علمه باللغة .

٦ - أما **علم الحديث** فإن النسفي وإن كان يروي الحديث بالإسناد كما ذكرنا في أخذه عن شيوخه ، بل وجدنا في تراجم بعض تلاميذه أنه أخذ على أبي المعين الحديث ، أقول - وإن كان كذلك - إلا أنه لا يعد محدثاً بارعاً فليس له عناية به كعنايته بالكلام والفقه وغيرهما .

بل إنه لا يعد نفسه هو من أهل الحديث إذ كثيراً ما نجد في تبصرته يحكي مذهب أهل الحديث بجانب مذهبه مما يدل على أنه لا يرى نفسه منهم ولا يلتزم بطريقتهم .

---

(١) انظر التبصرة ٦٠٢ .

(٢) التبصرة ١٥٠ .

(٣) التبصرة ٤٩١ - ٤٩٢ .

بل إنــه عفـا الله عنـه لـه مواقـف سيئة مـن بعـض الأحـاديث الشـريفة ففـي الصفات الخبرية - على سبيل المثـال - رد أحاديثـها بحجـة أنـها آحـاد ومـا كـان كذلك لا يثبت به اعتقاد ، وسيأتي مناقشته في هــذه القضيـة في حينـه - إن شـاء الله - .

وقد وجدت له بعض العبارات والنصوص التي كنت أتمنى أنها لم تصـدر مـن مثله كقوله : « ... مع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري وعروة عن عائشة إنما المعوّل عليه ما تمهد في الأصول ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتأيد من الدلائل والعلل »[1] قال ذلك في صدد استعراضه لمن قال بـالتكوين مـن متقدمي الحنفية ليثبت أن القول بذلك لم يكن محدثاً وإنما له فيه سلف ومـع ذلـك فليس هو من باب الرواية - لأنها عنده ليسـت مصـدراً للاعتقـاد - بـل هـو مـن باب حجج العقول .

وعندما أتى إلى حديث شعب الإيمان طعن فيـه لمخالفتـه مذهبـه في أن العمـل ليس من الإيمان فيقول : « وكذا تعلقهم (= أي مـن يجعـل العمـل مـن الإيمـان) بالمروي عن النبي عليه السلام : « الإيمان بضع وستون أو بضـع وسـبعون شـعبة » فاسد لأن الراوي شــهد بغفلتـه ، حيـث شـك فقـال : بضـع وسـتون ، أو بضـع وسـبعون ، إذ لا يظـن بـالنبي - ﷺ - الشـك في ذلـك . ثـم التعلـق بمثـل هــذا الحديث في باب الاعتقاد باطل لأنــه خـبر الواحـد ، لـو لم يكـن فيـه دلالـة غفلـة الراوي و لم يكن ورد بمخالفة الكتاب فكيف وقد وجد فيه الأمران ؟ »[2] .

فانظر إلى هذا النص ما أعجبه في التعامل مـع الحديـث الشـريف وبخاصـة إذا كان يحمل في طياته دلالة اعتقادية !!

---

(١) التبصرة ٣٦١ .

(٢) التبصرة ٨٠٣ وقد رد عليه شارح الطحاوية رداً مقتضباً ص ٤٧٦ وذكر الشمس الأفغاني أن لـه رداً على طعن النسفي في هذا الحديث (الماتريدية ١ / ٢٨٥) .

يطعن في الحديث ، ولا يطعن في أقوال إمامه أبي منصــور مـع أن أقـوال أبـي منصور لم تصل إليه إلا بطريق الآحـاد ومـع ذلـك يقدسـها ويبجلـها ويثـني على الإمام بها وتفيد العلم عنده ، ويبحث لها عن مخارج إذا رأى فيها ضعفاً .

وما فعله هذا مع حديـث رسـول الله - ﷺ - إلا لكـون الحديـث يخـالف طريقـة المتكلمين في العقيدة ، والنسفي من أكبر المتكلمين .

الباب الثاني
آراؤه في التوحيد

وفيه أحد عشر فصلاً :

الفصل الأول : إثبات وجود الله .

الفصل الثاني : توحيد الربوبية والألوهية .

الفصل الثالث : التنزيهات (الصفات السلبية) .

الفصل الرابع : أسماء الله .

الفصل الخامس : الصفات الذاتية .

الفصل السادس : صفة الكلام .

الفصل السابع : صفة الإرادة .

الفصل الثامن : صفة التكوين (الصفات الفعلية) .

الفصل التاسع : الصفات الخبرية .

الفصل العاشر : الاستواء والعلو .

الفصل الحادي عشر : رؤية الله تعالى .

الفصل الأول

إثبات وجود الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند النسفي .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في إثبات وجود الله .

الفصل الأول

إثبات وجود الله

تمهيد :

لا خلاف بين السلف ومخالفيهم في أن الإقرار بوجود الله أصل سابق لكل أصل اعتقادي ، وإنما الخلاف بينهم في طريق حصوله وقد ذهب السلف إلى أن معرفة الله والإقرار به فطري ضروري لا يتوقف على نظر واستدلال إلا عند فساد الفطرة بطارئ ما وحينها تكون نظرية في حق من فسدت فطرته ويسلك في هذا النظر المسالك الشرعية للاستدلال لا المسالك البدعية .

ومراد السلف بفطرية المعرفة بالخالق إنما هو المعرفة الإجمالية أما التفصيلية فلا سبيل إليها سوى الوحي[١] ، يقول ابن القيم : « ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل ؛ إنه ولد على الفطرة أو على الإسلام أو على هذه الملة أو خلق حنيفاً فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن الله يقول : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾ ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئاً فشيئاً بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض »[٢] .

والسلف وإن قالوا بفطرية المعرفة فإنهم لا ينكرون الاستدلال على وجود الله بإطلاق ولكن بأدلة شرعية دون الأدلة المبتدعة التي أحدثها المتكلمون وغيرهم وينكرون جعل معرفة الله نظرية في حق جميع الخلق دون تفصيل .

يقول ابن تيمية : « المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطرة السليمة فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال »[٣] .

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ١ / ٢٤٨ . وانظر الأدلة العقلية على أصول الاعتقاد ١٩١ .

(٢) شفاء العليل ٤٧٨ .

(٣) درء التعارض ٣ / ٣٠٤ .

أما من خالف السلف في هذه المسألة و لم يجعلها فطرية فإنهم اختلفوا في طرق تحصيل المعرفة بالله فمن قائل : إنها تحصل بالنظر العقلي والاستدلال وهم الفلاسفة وأكثر المتكلمين[١] ومن قائل إنها تحصل بالكشف المتوقف على الرياضات والمجاهدات وهم الصوفية[٢] ومن قائل بأنها تحصل بالمعلم وهم الاسماعيلية[٣] .

والذي يهمنا من هذه المسالك مسلك المتكلمين فقط بحكم طبيعة البحث ، فقد ذهب هؤلاء المتكلمون إلى إيجاب النظر على كل مكلف وكفروا تارك النظر أو فسقوه واختلفوا في أول واجب على المكلف هل هو النظر أو المعرفة أو القصد إلى النظر أو الشك .

ثم هذا النظر الذي أوجبوه هو نظر معين ليس مطلق النظر فقد أوجبوا النظر في العالم لإثبات حدوثه عن طريق مقدمات ابتدعوها وتفاريع فرعوها وتفصيلات فصلوها يكل فيها الذكي فضلاً عن العوام المنصرفين عن مثل هذه القضايا .

وقد اتسمت طريقتهم في إثبات وجود الله بالسمات التالية :

١ - قرروا أن معرفة الله نظرية لا تنال إلا بالاكتساب ولذا أوجبوا النظر على المكلفين وحرموا التقليد واختلفوا في أول الواجبات ما هو ؟ هل هو النظر أم المعرفة أم القصد إلى النظر أم الشك ؟

٢ - واختلفوا في مصدر الإيجاب فالمعتزلة والماتريدية جعلوا الموجب لمعرفة الله هو العقل ، أما الأشعرية فجعلوا الشرع هو مصدر الإيجاب .

٣ - لابد من إثبات حدوث العالم كمقدمة لإثبات وجود الله ، ولأجل إثبات حدوث العالم ابتدعوا دليل حدوث الأعراض والأجسام من عهد العلاف الذي يعتبر أول من أدخل هذه الطريقة في علم الكلام أما الأشعرية فإن أول من نظرها منهم وقعدها ورتب لها المقدمات هو الباقلاني ثم تبعه من جاء بعده .

---

(١) انظر المحصل للرازي ٦١ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٥١ ، الإنصاف ١٥ وغيرها .

(٢) انظر المنقذ من الضلال للغزالي ٩٥ ؛ وإحياء علوم الدين له أيضاً ٣ / ١٧ .

(٣) انظر فضائح الباطنية للغزالي ١٧ ؛ والملل والنحل ١ / ١٩٦ .

أما الماتريدية فكان دليل حدوث الأعراض والأجسام أحد أدلة الماتريدي على إثبات وجود الله إلا أن النسفي اكتفى به عن غيره وتوسع في تقريره أكثر مما هو عند الماتريدي .

٤ - ويمر إثبات وجود الله عند المتكلمين عبر خطوات مرتبة الواحدة تلو الأخرى على النحو التالي :

أ - مقدمات عامة لبحث قضايا النظر والاستدلال والعلم والمعرفة وحكم النظر والمعرفة وأول واجب ...

ب - إثبات حدوث العالم وذلك عن طريق حصر مكونات العالم ثم إثبات حدوث تلك المكونات فيثبتون الأعراض ثم يثبتون حدوثها ثم يثبتون عدم تعري الجواهر عن الأعراض وعدم تقدمها عليها - ثم أضاف المتأخرون من عهد الجويني إثبات امتناع حوادث لا أول لها ثم بعد ذلك إثبات أن ما لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث إما ضرورة وإما بداهة على خلاف بينهم . وهذه هي النتيجة (= إثبات حدوث العالم) .

جـ - فإذا ثبت حدوث العالم أقاموا الدليل على أن كل حادث فله محدث هو الله تبارك وتعالى .

والسؤال هل معرفة الله نظرية لجميع الخلق أم لبعضهم ؟ وهل لا دليل على وجود الله إلا هذا الدليل الذي أحدثه المتكلمون ؟ وهل هذا الدليل صحيح عقلاً وشرعاً ؟ وما هو الدليل على وجود الله عند النسفي ؟ وما موقفه من دليل الحدوث ؟ وما وجه الخلل في هذا الدليل ؟ ... الخ .

هذا ما سنعرفه في الصفحات القادمة - إن شاء الله - .

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند النسفي

يمر إثبات وجود الله عند أبي المعين النسفي عبر خطوات هي :

الخطوة الأولى :

حكم النظر والاستدلال :

يرى النسفي أن معرفة الله مسألة نظرية وليست فطرية ، وأنه يجب على العاقل إذا بلغ أن يستدل ، وأن مصدر الإيجاب هو العقل - كما ذهب إليه المعتزلة - وليس الشرع - كما ذهب إليه الأشاعرة - ويرى أن التقليد حرام وأن من لم يستدل فهو عاص لله بتركه الاستدلال ، إلا أنه لا يكفره بل هو مؤمن له حكم الإسلام وهو مطيع لله باعتقاده وسائر طاعاته وهو كغيره من فساق المسلمين في جواز مغفرته أو تعذيبه ومآله الجنة ويشمله مطلق الوعد على الإيمان .

وإليك الشواهد على هذه الفقرة من نصوص النسفي .

يقول في إيجاب الاستدلال الموصل إلى معرفة الله : « وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، وأصحاب الكهف رضي الله عنهم »[١] .

ويقول : « من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا ؟ عندنا (= الماتريدية) لا يكون معذوراً ويجب عليه أن يستدل أن للعالم صانعاً كما استدل أصحاب الكهف حيث قالوا : ﴿**ربنا رب السموات والأرض**﴾[٢] وكإبراهيم عليه السلام حين استدل ﴿ **فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي** - إلى أن قال - **إني بريء مما تشركون** ﴾[٣][٤] .

أما عن إيمان المقلد الذي لا دليل معه فقد قال فيه : « المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال (أي أن النظر واجب عليه) وحكمه حكم

---

(١) بحر الكلام ص ٥ .

(٢) الكهف ، آية (١٤) .

(٣) بحر الكلام ص ١٤ .

(٤) الأنعام ، آية (٧٨) .

غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة أمره الجنة لا محالة »[١] .

من خلال هذه النصوص يتبين لنا بجلاء أن النسفي يذهب إلى إيجاب الاستدلال على أن للعالم صانعاً صنعه ، وأن الذي آمن مقلداً ولم يستدل فهو عاص لله بترك الاستدلال الواجب عليه ، لكن إيمانه صحيح خلافاً للمعتزلة والأشعرية[٢] الذين لا يصححون إيمانه إلا أن النسفي يحصر الخلاف في المسألة فيمن نشأ في قطر من الأقطار أو شاهق من الجبال ولم تبلغه الدعوة فرآه مسلم فدعاه إلى الدين وبين له ما يجب اعتقاده وأخبره أن رسولاً لنا بلغ هذا الدين عن الله ودعانا إليه وقد ظهرت المعجزات على يده فصدقه هذا الإنسان في جميع ذلك واعتقد صحة الدين من غير سابق تأمل ولا تفكر فهذا هو الذي اختلفوا فيه .

أما أهل دار الإسلام عوامهم وخواصهم ... فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون بالله ووحدانيته وغير ذلك ولن يخلو أحد منهم من ضرب استدلال وإن كان لا يهتدي إلى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة فليس في هذا خلاف بين الماتريدية ولا بين الأشعري - كما يرى النسفي - وإنما الخلاف بينهم وبين المعتزلة[٣] .

وقد ذهب الماتريدي إلى إيجاب الاستدلال الموصل إلى العلم بالله .

يقول في توحيده : « العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال »[٤] . وعلى هذا سار النسفي .

وقد نسب النسفي القول بصحة إيمان المقلد وأنه عاصٍ بترك الاستدلال والنظر إلى أئمة السلف كالثوري ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وأهل الظاهر ومن المتكلمين إلى ابن كلاب والمحاسبي[٥] .

---

(١) تبصرة الأدلة ٢٨ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ٦٠ ؛ وتحفة المريد ٢٢ .

(٣) انظر التبصرة ٤٢ - ٤٣ .

(٤) التوحيد ١٣٧ .

(٥) انظر التبصرة ٢٨ .

وهذه النسبة فيها تجوز أما من حيث صحة إيمان المقلد فلا كلام فيه إذ لو لم يصحح إيمانه لكفرنا عامة الأمة الذين لا اشتغال لهم بالنظر والاستدلال وأما من حيث الحكم بعصيان من ترك النظر والاستدلال وأن النظر واجب فهذا لم يقله السلف ولا تفوه أحد منهم بشيء من ذلك وإنما هي من مسائل المتكلمين التي ينسبونها إلى سلف الأمة وهم منها براء .

ولما كان المتكلمون يوجبون النظر والاستدلال لإثبات الصانع أشكل عليهم أن عوام المسلمين لا نظر عندهم ولا استدلال ولا يمكن لأحد الحكم عليهم بالكفر لخلوهم عن النظر والاستدلال ، فما هي إذن حقيقة الإيمان ؟ ومتى يكون نافعاً ؟ وهل هؤلاء المقلدون ينفعهم إيمانهم ؟

النسفي يذهب إلى أن حقيقة الإيمان هي التصديق بناء على المفهوم اللغوي فمن وجد منه التصديق كان مؤمناً سواء كان عن دليل أو عن غير دليل وسواء كان حال الغيب أم عند معاينة الغيب[1] .

هذه هي حقيقة الإيمان عند أبي المعين .

وإذا كان الإيمان كما ذكر النسفي فمن تحقق فيه هل يكون نافعاً له بمعنى هل ينال ثواب الإيمان عليه ويندفع عنه عقوبة الكفر ؟

وإذا كان نافعاً فلماذا نفى الله نفع الإيمان عمن عاين العذاب بقوله : ﴿ **يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً** ﴾[2] مع حصول التصديق منه ؟

ويجيب النسفي على هذين السؤالين بما يلي :

١ - ينسبُ بصيغة التمريض (قيل) إلى عامة أهل السنة من فقهاء ومتكلمين أن الله تعالى وعد الثواب على الإيمان والثواب ينال بفضل الله ووعده فإذا وعد الثواب على فعل يناله فاعله سواء تحمل مشقة أو لم يتحمل ، فيكون

---

(١) انظر التبصرة ٢٥ .

(٢) سورة الأنعام ، آية (١٥٨) .

بمقابلة ما قابله به وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله فمن وجد منه التصديق وجد منه الإيمان فينال الثواب الموعود بفضل الله سواء لحقته مشقة في تحصيله أم لم تلحقه إلا ما خصه الدليل كإيمان من آمن عند نزول العذاب فإنه لم ينفعه إيمانه لأنه ليس إيمان حقيقة بل إيمان مضطر ملجأ إليه ودفعاً للعذاب عن نفسه أو بعد ما خرجت نفسه عن بدنه كفرعون مثلاً ، وهذه المعاني غير موجودة ولا متحققة في المقلّد لأنه آمن تقرباً إلى الله وطلباً لمرضاته سبحانه و لم يؤمن دفعاً للعذاب عن نفسه ولا كان ملجأ إليه أو بعد ما خرجت نفسه فلا ينعدم ثواب الإيمان عنه وإن لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد إياه[1] .

ويذكر النسفي أن أبا منصور الماتريدي أشار للمعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان فيكون ذلك إشارة إلى أن المقلد لا يحرم نفعه لانعدام هذه المعاني في حقه ، ويفهم من سياق كلام النسفي أنه يميل إلى هذا القول .

٢ – وينسب النسفي إلى أبي منصور الماتريدي وإلى أكثر المتكلمين إلى أنه لابد لثبوت الإيمان أو لكونه نافعاً من دليل يبني عليه اعتقاده فلابد لثبوت الإيمان أو لكونه نافعاً من دليل يبني عليه اعتقاده فلابد أن يكون التصديق مبنياً على الدليل فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعاً ، ذلك لأن الثواب على الإيمان يكون بمقابلة ما يتحمله العبد من المشقة ولا مشقة في تحصيل أصل الإيمان بل المشقة في الوصول إليه بالاستدلال ودفع الشبه المعترضة ، ومن آمن بلا مشقة ولا كلفة فلا ثواب له ولا ينال نفع الإيمان وذلك مثل من آمن عند معاينة العذاب لم ينفعه إيمانه لانعدام الدليل في حقه فكذا المقلد[2] .

إلا أن هؤلاء الذين اشترطوا الدليل حتى يكون الإيمان نافعاً على قسمين كما يقسمهم النسفي :

---

(١) انظر التبصرة ٢٧ ، ٣٠ ، ٣٩ .

(٢) انظر التبصرة ٢٦ ، ٢٩ .

القسم الأول : من يرى أن الدليل لابد أن يكون عقلياً وهم المعتزلة والأشعري ولا وجه - عند هؤلاء - إلى جعل قول الرسول دليل حدوث العالم وثبوت الصانع لأن قول الرسول لا يكون حجة ما لم تثبت رسالته ولا وجه إلى القول برسالته إلا بعد معرفة مرسلة ولن يتهيأ معرفة مرسله إلا بعد ثبوت المعرفة بحدوث العالم وإذا كان كذلك لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول غير أن الأشعري يرى أنه إذا بنى اعتقاده على دليل عقلي كان كافياً وإن كان لا يقدر على دفع الشبه إذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبه عليه .

وأما المعتزلة فيشترطون دفع الشبه المعترضة على الدليل وإلا لم يكن علماً بل كان ظناً[1] .

القسم الثاني : الذين يجعلون نفع الإيمان مشروطاً بالدليل إلا أنهم لا يشترطون كون الدليل عقلياً بل قد يكون كلام الرسول الذي عرف المعتقد له قيام المعجزات على يده فثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده من حدوث العالم وثبوت الصانع لأن خبر من تأيد بالمعجزة من أسباب العلم ، ولا فرق عند هؤلاء بين حصول الإيمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانية محدثها ومعرفة صفاته وصحة الرسالة ، وبين حصوله بالتأمل في أعلام الرسل ومعجزاتهم فينال ثواب الإيمان الحاصل عقب التأمل في أعلام الرسل وإن لم يتأمل في أجرام العالم وأجزائه .

وينسب النسفي هذا المذهب إلى أبي الحسن الرستغفي[2] أحد أصحاب أبي

---

(١) التبصرة ٣١ - ٣٢ . وانظر شرح الأصول الخمسة ٦٠ ، وطبقات السبكي ٣ / ٣٨٥، ٤١٨ - ٤٢٠ حيث كذب نسبة القول بعدم صحة إيمان المقلد للأشعري ، وانظر الروضة البهية ٣٦ - ٤١ .

(٢) الرُّسْتَغْفَني ؛ هو أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني نسبة إلى قرية من قرى سمرقندي ، كان من كبار مشايخ سمرقند ومن كبار أصحاب الماتريدي له بعض الكتب في الفقه والاعتقاد . انظر تبصرة الأدلة ٣٥٨ ؛ وتاج التراجم ٢٠٥ ؛ والفوائد البهية ٦٥ .

منصور الماتريدي كما يذكر أن الماتريدي أشار إلى هذا المعنى عند تفسيره لهذه الآية[١] .

والنسفي يميل إلى هذا المذهب ويقرره تقريراً رائعاً ويلتقي فيه مع السلف ، فيرى أن من بلغه خبر الرسول - ﷺ - وخبر معجزاته بطريق صحيح من غير استدلال عقلي على أجرام العالم وحدوثها ومحدثها وصفات محدثها هو صنيع الرسول ﷺ وصنيع خلفائه من بعده ، حيث بعث النبي ﷺ في أمة أمية يعبدون الأوثان ويشركون بالله ما لم ينزل به سلطاناً ثم إن الواحد منهم إذا عاين المعجزة اعترف برسالته وأقر بوحدانية الله وخلع الأنداد وأعرض عما كان يعبده من الأوثان من غير امتداد زمني يتأمل فيه ويتطلب وجوه الفكر فيه عده الرسول - ﷺ - مؤمناً و لم يشتغل بتعليمه الدلائل العقلية في كل مسألة من مسائل الاعتقاد .

وكذا الخلفاء الراشدون فالصديق قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال بتعليمهم الدلائل العقلية على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته ... وكذا عمر لما فتح سواد العراق قبل من أهلها الإيمان دون الاشتغال بتعليمهم أدلة المتكلمين فلو لم يكن ذلك إيماناً عندهم لضربوا عليهم الجزية أو نصبوا لهم متكلماً يعلمهم صناعة الكلام إلى أن يبلغوا درجة العلم ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالإيمان وحيث إن شيئاً من ذلك لم يحدث منهم ولا من سلاطين المسلمين من بعدهم ظهر أن ما ذهب إليه الخصوم خلاف صنيع رسول الله - ﷺ - وخلفائه الراشدين وجميع المسلمين وما هذا سبيله فهو باطل[٢] .

يتلخص لنا مما سبق أن النسفي يرى معرفة الله واجبة عقلاً قبل ورود الشرع ولذا أوجب النظر والاستدلال الموصل إليها وأن من آمن تقليداً من غير نظر

---

(١) انظر التبصرة ٢٦ - ٢٧ ، ٣٢ .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ٣٤ - ٣٦ . وقارن بما في درء التعارض ١ / ٩٧ - ٩٨ ؛ ومنهاج السنة ٢ / ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولا استدلال فهو عاص بترك النظر والاستدلال إلا أن إيمانه صحيح لتناول مطلق الوعد بالثواب على الإيمان إياه لكونه آمن ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى أما من نفى عنه الله ثواب الإيمان فذلك لكون إيمانه ليس على الحقيقة بل لدفع العذاب أو لكونه مضطرا إليه أو لخروج نفسه عن يده ويرى أن الماتريدي يميل إلى هذا المعنى وإن كان يشترط الدليل لنفع الإيمان لكن نحس فيما ينسبه النسفي للماتريدي في هذه المسألة نوع اضطراب فمن ناحية يرى أن التصديق لابد أن يكون مبنياً على الدليل فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعاً .

ومن ناحية أخرى يشير إلى أن المقلد لا يحرم نفع إيمانه لأنه آمن طلباً لمرضاة الله تعالى لا لمعنى وراء ذلك وذلك حتى لا يشكل عليه إيمان عوام المسلمين ، ونرى النسفي تابعه في هذه المسألة تماماً .

لكن هل النسفي يرى أن النظر أول الواجبات ؟

في الواقع لم أجد له نصاً صريحاً بذلك لكن يفهم من مجموع كلامه أنه يرى النظر أول الواجبات .

ونجد عند أحد الماتريدية المتأخرين وهو البياضي ينص على أن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة[1] مما يدل على أن هذه القضية من المسلمات عندهم .

الخطوة الثانية : إثبات حدوث العالم

بعد أن بين النسفي في الخطوة السابقة إيجاب النظر لمعرفة الله انتقل إلى بيان الدليل الذي يجب النظر فيه لإثبات وجود الله وهذه هي الخطوة الثانية . وهذا الدليل هو حدوث العالم فما لم يثبت حدوث العالم فإن النتيجة وهي وجود الله لا تحصل وأوجب صرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بأقسامه من أعراضه وأجسامه[2] . وقبله نص الماتريدي على أنه لا سبيل لمعرفة الله إلا من خلال

---

(١) إشارات المرام ٧٦ ، ٨٤ .

(٢) انظر التمهيد ٤٤ .

العالم فقال : « إن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه »[١] .

وقد عدد الماتريدي جملة من أدلة حدث العالم ومنها دليل الأجسام ، وقد أخذ أكثر هذه الأدلة عن الفلاسفة السابقين[٢] .

وقد أشار النسفي إلى تنوع أدلة حدوث العالم وكثرتها إلا أنه اقتصر على دليل حدوث الأجسام لكفايته - في نظره - وتحرزاً عن التطويل[٣] .

إلا أنه ذكر في بحث (إيمان المقلد) أن خبر الرسول المؤيد بالمعجزة دليل على إثبات حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته ذلك أنه ليس في مقدور كل المؤمنين البحث في دليل المتكلمين والنظر فيه وفي مقدماته للاستدلال به على وجود الله فكان الخبر الصادق المؤيد بالمعجزة كافياً لصحة الإيمان ونيل الثواب عليه ، ثم نراه هنا يوجب صرف العناية إلى الإبانة عن حدوث العالم .

وسوف نعرض - موجزين قدر الإمكان - لآرائه في حدوث العالم ثم نعقب عليه بما نراه الحق بمشيئة الله تعالى .

رأيه في حدوث العالم :

النسفي - كغيره من المسلمين - يذهب إلى أن العالم مخلوق لله مصنوع له ، حادث بعد أن لم يكن ، وهذا حق لا مرية فيه ولاشك ، وهو أمر مشاهد محسوس لا يحتاج لإقامة دليل عليه ، إلا أن المتكلمين ذهبوا يقيمون الدليل على هذا الحدوث المشاهد فلم يستدلوا بالحدوث مباشرة وإنما طوّلوا الطريق فاستدلوا عليه أولاً ثم استدلوا به ثانياً وليس هذا طريق القرآن الكريم .

---

(١) انظر التوحيد ١٢٩ .

(٢) انظر مقدمة محمود قاسم لمناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٣ ، وكتاب التوحيد ص ١١ - ١٧ ؛ وقارن بما في فلسفة الكندي للألوسي ص ٩٢ - ١٥٤ .

(٣) انظر التبصرة ٧٧ .

والنسفي ليس نشازاً في هذا المنهج فقد بحث مسألة حدوث العالم على طريقة المتكلمين لأنه يرى أن ذلك مقدمة لا بد منها لإثبات وجود الله وقد اتسم منهجه في هذه المسألة بما يلي :

١ - حدد المصطلحات التي سوف يستخدمها في هذه المسألة .

٢ - ثم بين أن العالم ينقسم إلى أعراض وأعيان والأعيان إلى متركبة وهي الأجسام وغير متركبة وهي الجواهر وأن الاستقراء دل على الحصر ، ثم أخذ يبين إثبات كل قسم منها بالأدلة العقلية .

٣ - وبعد هذا أشار إلى مذاهب الناس في قدم العالم وحدوثه .

٤ - ثم أخذ يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه (تركيب الدليل ، وترتيب مقدماته ليصل إلى النتيجة) .

٥ - وبعد إثباته لحدوث العالم أخذ يقيم الدليل على حاجته إلى المحدِث .

٦ - ثم حدد المحدِث بأنه الله تعالى (وهاتان الفقرتان ٥ ، ٦ هما الخطوة الثالثة) .

أما تفصيل القول في هذه المسائل فكما يلي :

أولاً : إيضاح المصطلحات :

يركز النسفي في إيضاحه للمصطلحات على الجانب اللغوي كثيراً بل إنها سمة في كتابه تبصرة الأدلة بشكل عام فقد استخدم علم دلالة الألفاظ لإثبات ما يرى صحته من العقائد .

أ - العالم :

أوضح النسفي أن المراد من العالم عند المتكلمين هو جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات أعيانها وأعراضها[1] .

---

(١) وانظر الاقتصاد للغزالي ص ١٩ ؛ والارشاد للجويني ١٢ ؛ والفرق بين الفرق للبغدادي ٣٢٨ ؛ وحكى الإجماع على ذلك .

ثم يبين الدلالة اللغوية فيذكر أنه سمى عالماً لكونه عَلَماً على ثبوت صانع له حي سميع بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه من سمات الحدوث وأمارات النقص غير مشابه لشيء من أقسامه ولا مماثل لجزء من أجزائه ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾[١] .

أما أقسامه فكثير من المتكلمين يقسمونه ثلاثة أقسام (جواهر ، وأعراض ، وأجسام) أما النسفي – متابعاً للماتريدي – فإنه لم يرتض هذه القسمة لما فيها من التداخل فقسمه قسمين (أعيان وأعراض) ويقصد بالأعيان الأجسام والجواهر ، وهو خلاف لفظي – كما ترى – وإلا فالمعنى واحد ولا مشاحة في الاصطلاح[٢] .

أما انحصار القسمة في هذه الأمور فدليلها الاستقراء[٣] .

ب – الجوهر :

وعرفه لغة بأنه عبارة عن الأصل يقال لفلان جوهر شريف أي أصل شريف وهذا ثوب جوهري أي جيد الأصل[٤] إلا أن كتب اللغة لا تجعل لفظ الجوهر عربياً بل معرباً يقول الجوهري : « الجوهر لفظ معرب الواحد جوهرة »[٥] وذكر ابن تيمية أيضاً أنه لفظ أعجمي[٦] .

أما اصطلاحاً فقد ذكر أن حدّه عند المتكلمين هو القائم بالذات القابل للمتضادات ، ونسبه صراحة إلى الأشعري[٧] ، إلا أنني وجدت الأشعري نسبه في مقالاته لبعض الفلاسفة[٨] .

---

(١) انظر التبصرة ٤٤ . والآية في سورة الشورى برقم (١١) .

(٢) انظر التبصرة ٤٤ – ٤٥ . وانظر التوحيد للماتريدي ٤٠ .

(٣) التبصرة ٧٢ .

(٤) انظر التبصرة ٤٦ . وقارن بالكليات للكفوي ٣٤٧ .

(٥) الصحاح مادة (جهر) .

(٦) انظر الجواب الصحيح .

(٧) انظر التبصرة ٤٤ .

(٨) انظر مقالات الإسلاميين ٣٠٧ .

والنسفي وإن كان يرى أن الجوهر قائم بنفسه إلا أن قيامه بنفسه ليس حقيقة له لأنه ليس في لفظ الجوهر ما ينبيء عن القيام بالنفس وإنما فيه ما ينبيء عن كونه أصلاً يتركب منه غيره(١) .

وقد أوضح النسفي معنى قيام الجوهر بنفسه أنه ما يصح وجوده من غير محل يقوم به وليس معناه ما يستغني في وجوده عن غيره(٢) .

جـ - الجسم :

يرى النسفي أن الجسم اسم لما له مطلق التركيب سواء تركب من جزءين أم أكثر أم كان ماله الأبعاد الثلاثة على رأي الحساب ، وهي الطول والعرض والعمق .

ويذكر النسفي أن أوائل أصحابه مع المعتزلة بأسرهم على هذا أعني تعريف الحساب ثم أخذ يعتذر لأبي منصور بأنه ذكر هذا الحد متساهلاً لا متشبثاً ليتوصل به إلى الرد على خصمه فقال : « إن كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات أو اسم محتمل النهايات أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة فغير جائز القول به في حق الله تعالى »(٣) .

د - العرض :

وقد عرفه النسفي بأنه في اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات ولهذا سمّي السحاب عارضاً كما قال الله خبراً عن عاد ﴿ **هذا عارض ممطرنا** ﴾(٤) وذكر أن العرض في عرف المتكلمين : « اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها كالألوان والأكوان والطعوم والروائح في أشباه ذلك »(٥) .

---

(١) انظر التبصرة ١١٤ - ١١٥ .

(٢) انظر التبصرة ٤٤ .

(٣) انظر التبصرة ٤٧ . وقارن بتوحيد الماتريدي ٣٨ .

(٤) سورة الأحقاف ، آية (٢٤) .

(٥) انظر التبصرة ٤٩ .

وقوله « للمحدثات » ليخرج صفات الله فإنها ليست أعراضاً .

فصفات المحدثات تسمى أعراضاً ، ومن الصفات اللازمة للعرض كونه غير قائم بنفسه بل لابد له من محل يقوم به لذا نجد بعضهم يعبر عن العرض بقوله : « ما يقوم بغيره » أو « ما لا قيام له بذاته » أو « ما يقوم بالجوهر » أو « ما يفتقر إلى محل يقوم به »[١] .

إلا أن شيئاً من هذه التعبيرات ليست هي حقيقة العرض عند أبي المعين فكون العرض لا يقوم بذاته معنى صحيح لأنه لا يوجد عرض إلا كذلك لكن استحالة قيامه بذاته وصف وجودي ملازم له وليس وصف علة ، وإنما حقيقة العرض - عنده - « ما يستحيل بقاؤه » وذلك ما ينبيء عنه معناه في اللغة وليس في لفظه ما ينبيء عن أن معناه ما لا قيام له بذاته ، ومن ظن ذلك استدلالاً بما رآه في الشاهد من أنه لا عرض إلا وهو غير قائم بذاته أداه فهمه هذا إلى اعتقادات باطلة ، فالمعتزلة لما ظنوا ذلك زعموا أن صفات الله أعراض لاستحالة قيامها بنفسها وقيام العرض بذات الله محال ووجود الأعراض أزلاً محال فنفوا صفات الله لأجل هذا ، والكرامية لما رأوا ثبوت الصفات لله بالدليل الضروري وعلموا أنها لا تقوم بذواتها بل بذات الله - وحقيقة العرض عندهم ما لا قيام له بذاته سموا صفات الله أعراضاً وكلا المذهبين فاسد ، فإن العرض في الشاهد كان عرضاً لاستحالة بقائه لأن هذا المعنى هو الذي تشهد له اللغة ، ولا دلالة في اللغة تدل على أن ما لا قيام له بذاته يسمى عرضاً[٢] .

جـ - القديم : (القديم ما لا أول لوجوده)

وقد يطلق على ما لوجوده ابتداء كقولهم : هذا بناء قديم وشيخ قديم يراد به التقدم في الوجود على غيره بشرط المبالغة ، وهذا المعنى ليس مراداً في مبحث قدم العالم وحدوثه[٣] .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ص ٥٠ ؛ والشامل للجويني ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) انظر التبصرة ص ٤٤ ، ٤٩ - ٥٠ ، ١١٠ - ١١١ ، والتمهيد ١٢٤ .

(٣) انظر التبصرة ٥٦ .

و - المحدث : (ما لوجوده ابتداء) أو (ما لوجوده أول) أو (هو المبتدأ في الوجود) ... وكلها بمعنى واحد[١] .

ثانياً : إثبات الأجزاء التي يتكون منها العالم :

اعترف النسفي بأن في هذه الأقسام المكونة للعالم خلافاً بين المتكلمين لذا اضطر لإثبات تلك الأقسام كما يلي :

أ - إثبات الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ .

ذهب المتكلمون من عهد العلاف[٢] المعتزلي فمن بعده من المعتزلة - ما عدا النظام - وكذا سائر الأشعرية والماتريدية إلى أن الأجسام تنقسم وتتجزأ لكن تصل في النهاية إلى جزء لا ينقسم لا فعلاً ولا وهماً وهو الجزء الذي لا يتجزأ أو ما سموه بالجوهر الفرد وجعلوا الأجسام مكونة من هذه الجواهر الفردة ، وقد خالفهم النظام صاحب العلاف وهشام بن الحكم والفلاسفة فأنكروا انتهاء التجزئة إلى جزء لا يتجزأ وقالوا بأن الانقسام يستمر إلى ما لا نهاية .

وفكرة تكون العالم من أجزاء لا تتجزأ (= ذرات) فكرة يونانية الأصل قال بها ديمقريطس وغيره من فلاسفتهم من أصحاب المذهب الذري[٣] إلا أن هؤلاء الفلاسفة مع قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ ذهبوا إلى القول بقدم العالم ، أما العلاف والذي يعتبر أول من أدخل نظرية الجوهر الفرد إلى الفكر الكلامي - فإنه هو ومن جاء بعده استخدموا هذه النظرية لإثبات حدوث العالم وقد سهل لهم أخذ هذه الفكرة رواج الترجمة في ذلك الحين عن كتب الأوائل فاقتبست منه هذه الفكرة ، ويرجع بعض الباحثين مصادر هذه الفكرة إلى الفكر الهندي[٤] .

---

(١) انظر التبصرة ٥٦ .

(٢) انظر الفصل ٥ / ٢٢٦ ؛ مذاهب الإسلاميين لبدوي ١٨٢ ، وفكرة الجوهر ٣٩٦ ؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ٤٢٠ ؛ ودراسات في الفرق والعقائد ٢٥٣ .

(٣) انظر دلالة الحائرين ١٨٠ ؛ المعتزلة لزهدي الجار الله ١١٦ ؛ التصور الذري ١٥ ؛ مدخل إلى الفرق الإسلامية لألبير نصري نادر ١١٧ .

(٤) انظر كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينس ص ١١٠ إلا أنه لم يجزم بذلك .

وعلى أية حال فقد أصبحت جزءاً من نظرية كلامية اعتزالية ثم أشعرية وماتريدية والتزموا لأجلها لوازم باطلة سيأتي التنبيه عليها في التعقيب بحول الله .

ولما كانت هذه الفكرة أعني انتهاء تجزؤ الأجسام إلى جزء غير منقسم تواجه معارضة ، وليست مسلمة عند الجميع نجد المتكلمين أخذوا يقيمون الدلالة على إثبات الجوهر الفرد ، وهذا ما سنجده عند أبي المعين النسفي ، وأشهر دليل قدموه على إثبات الجوهر الفرد هو أن إنكاره يؤدي إلى أن الخردلة لا تكون أصغر من الجبل ولا يكون الجبل أكبر منها ، وتوضيح ذلك ، أننا لو فرضنا استمرار التجزئة إلى ما لا نهاية في الجبل والخردلة لكانا متساويين في الكبر ويستحيل أن يكون ما لا نهاية لأجزائه (= الجبل حين الفرض المذكور) أكبر مما لا نهاية له (= الخردلة حين الفرض المذكور) لأن التفاوت يكون حينئذ في الأجزاء فما داما قد استويا في عدد الأجزاء استحال أن يكون أحدهما أكبر من الآخر وهذا خلاف المشاهد المحسوس فبطل القول بالتجزؤ إلى ما لا نهاية ، وبعضهم يجعل المقارنة بين الذرة والفيل[1] .

ويورد النسفي أحد اعتراضات منكري الجوهر الفرد وخلاصته أن معلومات الله أكثر من مقدوراته ذلك أن ذاته معلوم له وليس بمقدور له حيث ثبت أن لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته فإذن ثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكبر مما لا نهاية له .

إلا أن النسفي يرى أن هذا منهم تصحيح للمحال ، ثم يجيبهم بأن معلومات الله ومقدوراته إما أن تكون وجدت فدخلت تحت الحصر ومعلوماته أكثر من مقدوراته ، أما ما لم يوجد من معلوماته ومقدراته فهذه لا نهاية لها ولا يقال إن إحداهما أكثر من الأخرى ، فما أثبتنا فيه التزايد والكثرة هو ما دخل تحت الوجود والحصر وما لا تناهي له لم يثبت فيه الكثرة ، فبطلت معارضتهم .

---

(١) انظر الباقلاني في التمهيد ص ٤٢ ويقصد بالذرة النملة .

ثم يدعم رأيه مستنداً على القدرة الإلهية قائلاً : من الذي خلق الاجتماع في هذا الجسم ؟ فلابد أن يقولوا الله فيقال وهل يقدر على رفع هذا الاجتماع وتخليق الافتراق بدله ؟ فإن قالوا : لا فقد عجزوا الله وإن قالوا : نعم قيل لهم : إذا ارتفع الاجتماع نهائياً عن الأجزاء لم يبق جزء قابلاً للتجزؤ وإلا فلم يرتفع الاجتماع بعد فإذا ارتفع الاجتماع لم يعد جزء منها قابلاً للتجزؤ وهذا هو الذي سميناه جوهراً .

ونرى في هذه الحجة مصادرة على المطلوب إذ يستدل بالقدرة قبل أن يثبت حدوث العالم وثبوت الصانع وصفاته ومنها القدرة وهذا خلاف المنهج العقلي الذي يتبناه المتكلمون .

كانت هذه جملة حجج النسفي في إثبات ما سموه جوهراً فرداً وهو مع هذا لا يدعى استقصاء الحجج في هذه المسألة[١] فهي كما يقول النسفي : « مسألة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبه جمة صنف المتكلمون فيها تصانيف من الجانبين ولا حاجة بنا إلى إيراد ذلك على أن كتابنا لا يسع للكلام في مثل تلك المسائل فأعرضنا عن ذلك إيثاراً للتخفيف والله الموفق »[٢] .

ويزعم أنصار نظرية الجوهر الفرد أن في إثباته نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة كالقول بالهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد ...[٣] وأن إنكاره يؤدي إلى هدم قواعد الدين[٤] .

ولقد صدق أبو المعين حين ذكر أن هذه المسألة كثيرة الشبه والحجج إذ نجد المتكلمين في كتبهم يوسعونها بحثاً من جميع الجوانب حتى كأنك تقرأ كتاباً في

---

(١) انظر بعض الحجج الأخرى في الشامل للجويني ص ١٤٣ - ١٤٨ . وشرح العقائد النسفية (٥٠ - ٥١ مع حاشية الكستلي) .

(٢) التبصرة ٥١ .

(٣) انظر شرح العقائد النسفية ٥٢ .

(٤) انظر الشامل للجويني ١٤٣ .

الطبيعة لا في العقائد ويكفي مثالاً لذلك كتاب المواقف للإيجي إذ قسم كتابه إلى ستة مواقف أربعة منها في بحث الجواهر والأعراض والمقدمات العامة ، وبحث العقائد في موقفين فقط فذهب ثلثا الكتاب في بحث أمور خارجة عن الموضوع ، وهنا نسجل ميزة للنسفي إذ صان كتابه التبصرة والذي هو أوسع كتبه عن تلك المباحث الفلسفية واكتفى منها بالنزر اليسير[1] .

ب - إثبات الأعراض :

وهنا تواجه المتكلمين مشكلة أخرى وهي أن إثبات الأعراض غير متفق عليه مما يقدح في الدليل بعد ذلك لذا نجد المتكلمين يعنون بإثبات الأعراض والرد على منكريها .

وبالنسبة للنسفي فإنه يذكر أن أكثر العقلاء يثبتونها ، أما عن عددها فقد ذكر نماذج لها كالألوان والأكوان والطعوم والروائح ... إلخ . ثم عقب بقوله : « وهي عند التحصيل قريبة من ثلاثين نوعاً في أكثرها نزاع بين متبعيها »[2] .

وهو في هذا متابع للبغدادي إذ حصرها في ثلاثين نوعاً[3] .

ونفاة الأعراض على قسمين كما يفهم من كلام النسفي فقسم نفوا بعضها كما يفهم من العبارة السابقة والتي ذكر أن في أكثر أنواع الأعراض نزاعاً ففهم منه أن هناك من ينكر بعضها .

وقسم نفاها أصلاً وهم (الدهرية والثنوية وأبو بكر الأصم من جملة المعتزلة)[4] . ويرى النسفي أن « إنكارها من قبيل جحد الضروريات وإنكار

---

(١) انظر التبصرة ٥٠ - ٥١ ، وللتوسع في الجوهر الفرد ينظر مذهب الذرة عند المسلمين لبنيس ترجمة أبي ريدة ، وكتاب التصور الذري لمنى أبو زيد ، وفكرة الجوهر لسامي لطف .

(٢) التبصرة ٥٢ .

(٣) انظر أصول الدين ٤٠ - ٤٥ .

(٤) التبصرة ٥٢ . والأصم هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم أحد رؤوس المعتزلة صاحب مقالات وهو من طبقة العلاف وأقدم منه ت سنة ٢٠٠ هـ . انظر لسان الميزان ٣ / ٤٢٧ ؛ والفهرست ٢١٤ .

المشاهدات » ، وأنه « يجب صرف العناية إلى إقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدث العالم »[١] .

أما الدليل على ثبوتها فإن النسفي يتخذ من تعاقب العرض وضده على جسم واحد دليلاً على ثبوت الأعراض معاني وراء الجواهر ذلك أننا نرى جسماً أسود ثم رأيناه أبيض وعين الجسم لا تزال باقية فهل كان هذا الجسم أسود لذاته أم لمعنى آخر وراء الذات ؟ فإن كان لذاته فما باله صار أبيض وذاته التي هي علة سواده باقية ؟ وحيث صار أبيض مع بقاء ذاته دل على أنه صار أبيض لا لذاته بل لمعنى آخر غير الذات وهذا المعنى هو الذي نسميه عرضاً .

ثم يخص الأصم بردود مأخوذة من الشرع بحكم أن الأصم من أهل القبلة ، حتى لا يكون في الدليل مصادرة للدهرية والثنوية الذين لا يؤمنون بشرعنا وملخصه أن يقال للأصم : هل الثواب والعقاب متعلقان بالذات أم بمعنى وراء الذات يسمى طاعة أو معصية ؟ فإن قال : بالذات ، بانت مكابرته لأنه لا أحد يثاب أو يعاقب لذاته وإن قال بمعنى وراء الذات فقد أقر بوجود ما نسميه عرضاً ويبقى الخلاف في التسمية فقط .

ويقال له أيضاً : المأمور بالإيمان هل هو مأمور بتحصيل نفسه أم بتحصيل معنى وراء نفسه يسمى إيماناً ؟ فإن قال : بنفسه ظهرت مكابرته وإن قال هو مأمور بتحصيل معنى وراء نفسه فقد أقر بإثبات العرض[٢] .

ومرة أخرى يقال : إن النسفي لم يشعب الحديث في الأعراض وأحكامها بل قصد الاختصار قدر الحاجة .

جـ – حصر أقسام العالم :

وإذا تبين ما سبق فالعالم إما قائم بنفسه وهو الأعيان ، والأعيان إما مركبة وهي الأجسام أو غير مركبة وهي الجواهر الفردة وإما غير قائم بنفسه وهو

---

(١) التبصرة ٥٢ – ٥٣ .

(٢) انظر التبصرة ٥٢ – ٥٥ ؛ وانظر التمهيد ١٢٥ .

الأعراض ولا واسطة بين ما هو قائم بنفسه وما لا قيام له بنفسه فانحصرت قسمة العالم إلى ما ذكر[١] « وهذا هو طريقة الاستقراء فإنها وضعت لتعريف الكليات بواسطة الجزئيات »[٢] .

ثالثاً : أقاويل الناس في قدم العالم وحدوثه :

ذكر النسفي قبل تركيب الدليل أقاويل الناس في قدم العالم وحدوثه وذكر أنهم ثلاثة أقسام :

القسم الأول : وهم أهل الحق - قالوا : إن العالم بجميع أجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن فكان حديث الطينة والصنعة .

القسم الثاني : قالوا : العالم قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة عرضاً كان أو جوهراً بل هو بجميع أجزائه لم يزل ولا يزال وهم الدهرية .

القسم الثالث : قالوا العالم قديم الطينة حديث الصنعة أي أن العالم له أصل قديم وهؤلاء هم أصحاب الهيولي[٣] .

رابعاً : تركيب مقدمات دليل حدوث العالم :

مقدمات دليل حدوث العالم عند النسفي هي :

١ - حدوث الأعراض .

٢ - حدوث الجواهر بإثبات عدم تعريها عن الأعراض .

٣ - استحالة عدم تقدم الجواهر على الأعراض لأنها لا تتعرى عنها .

٤ - وما لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث .

المقدمة الأولى : حدوث الأعراض

ذكر النسفي لإثبات حدوث الأعراض طريقين ، أحدهما الحس والمشاهدة ومثل له بالحركة والآخر الاستدلال العقلي ومثل له بالسكون .

---

(١) انظر التبصرة ٥٥ - ٥٦ ؛ والتمهيد ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) التبصرة ٧٢ .

(٣) انظر التبصرة ٥٦ - ٥٧ .

١ - فأما الحس والمشاهدة فإننا نرى جسماً ساكناً ثم تحرك فأدركنا أن السكون قد انعدم وحدثت الحركة فكان السكون فعلم حدوث الحركة بهذا الطريق .

٢ - وأما الاستدلال العقلي فيكون ببيان أن ما استحال بقاؤه استحال قدمه وذلك لأن القديم إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود أو ممتنع الوجود وليس هناك قسم آخر ، وبطل كون القديم ممتنع الوجود لأن وجوده قد تحقق ، وليس بجائز الوجود لأنه لو كان جائز الوجود كان جائز العدم ، وإذا كان الوجود والعدم كل منهما في حيز الجواز لم يختص بأحدهما إلا بتخصيص مخصص وما كان وجوده بتخصيص مخصص فهو محدث إذ المحدث هو الذي تعلق وجوده بغيره ، وإذا ثبت أنه ليس بجائز الوجود ولا جائز العدم ثبت أنه واجب الوجود وإذا كان واجب الوجود كان ممتنع العدم .

فنأتي إلى السكون فنجده كان موجوداً ثم انعدم حين حدثت الحركة فقد قبل العدم فدل على أنه ليس بممتنع العدم وإذا ثبت هذا ثبت أنه جائز الوجود وإذا ثبت أنه جائز الوجود دل أن وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق بغيره دل على أنه ليس بقديم بل هو محدث فعلم بهذا حدوث السكون وعلم حدوث الحركة بالمشاهدة ، وهذا جارٍ في كل الأعراض المتعاقبة .

ثم يشير إلى أن هناك دلائل أخرى تركها مخافة التطويل[1] .

ومع هذه الأدلة التي ساقها النسفي إلا أنه لا يكتفي بها بل يرد على بعض الشبه التي يثيرها الخصوم ومن تلك الشبه :

شبهة الانتقال : أي أن السكون حينما حدثت الحركة لم ينعدم وإنما انتقل إلى محل آخر وأن الحركة لم تحدث بل انتقلت إلى هذا المحل عن محلٍ آخر غيره ويرد عليهم بأن ذلك غير جائز لأن الانتقال من محل إلى محل السكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال وكذا قيام الحركة بالسكون محال ، وإذا

---

(١) انظر التبصرة ٦١ - ٦٢ ؛ والتمهيد ١١٥ .

انتقلت الحركة من محل إلى محل وصارت متحركة وكذا السكون إذا انتقل وصار متحركاً فهل هذه الحركة كانت موجودة في السكون والحركة وقت وجودهما في المحل الأول أم حدثت بعد ؟ فإن قالوا كانت موجودة فقد ادعوا محالاً إذ كيف تكون الحركة قائمة في الجسم الأول مع انتقالها إلى جسم آخر والقول بجعل الشيء ثابتاً في محل مع انتقاله عنه محال ، وإن قلتم حدثت تلك الحركة فقد أقررتم بحدوث شيء من الأعراض[1] .

شبهة الكمون : أي أن السكون كان ظاهراً ثم كمن و لم ينعدم والحركة كانت كامنة ثم ظهرت و لم تحدث .

والجواب أن الكمون والظهور إن كان المقصود به الانتقال من جزء إلى جزء فقد سبق الرد عليه في الشبهة الأولى .

وإن لم يكن المقصود هو الانتقال فيلزم حينئذٍ الجمع بين الضدين فيكون الجسم متحركاً ساكناً وهذا محال .

بل إنه يتخذ من الكمون والظهور دليلاً على حدوث الأعراض فإن ما كان ظاهراً فكمن فقد انعدم فيه الظهور وحدث الكمون وكذا عكسه فلا فائدة لأصحاب الكمون والظهور من كلامهم .

وكل دليل يقام على إثبات الأعراض فهو دال على أن الكمون والظهور معنيان زائدان على الذات وبالتالي يبطل كون الحركة والسكون كامنين[2] .

المقدمة الثانية : عدم خلو الجواهر عن الأعراض

ويستخدم النسفي لبيان عدم خلو الجواهر عن الأعراض الأكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وقد بدأ أولاً بتوضيح معاني هذه الأكوان فقال : « الاجتماع تماس الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان ، والافتراق تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان وقيل الاجتماع كون

---

(١) انظر التبصرة ٦٣ .

(٢) انظر التبصرة ٦٣ - ٦٤ .

جوهر بجنب جوهر بحيث ليس بينهما حيز ، والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر ، والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان ، والسكون هو القرار في مكان زمانين فصاعداً »[١] .

وإذا ثبت أن الاجتماع والافتراق معنيين وراء المجتمع والمفترق وكذا الحركة والسكون ورأينا أن وجود جوهرين لا يخلو من أن يكون بينهما حيّز أو لا يكون ومن أن يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه أو يكون لا بجنب صاحبه ، ولا يتصور حالة ثالثة غير هاتين الحالتين = تبين لنا حينها استحالة خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق .

إلا أن هذه الحجة - أعني الاستدلال بالاجتماع والافتراق - لا تصلح إلا على قول من يثبت الجوهر الفرد[٢] ، لذا نجد النسفي لم يقتصر عليها واستدل بالحركة والسكون حيث أوضح أن المتمكن في مكان إما أن ينتقل عنه إلى مكان آخر فيكون متحركاً وإما أن يستقر فيه فيكون ساكناً ، ولا واسطة بين هاتين الحالتين فثبت بذلك استحالة خلو الجواهر عن الأعراض . وقد ردّ النسفي على بعض الاعتراضات الواردة على هذه المقدمة كقول بعضهم أليس أن الجوهر عندكم في أول أحوال وجوده يكون خالياً عن الحركة والسكون جميعاً ؟ إذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن فما أنكرتم أنه في الأزل يكون خالياً عنهما ؟

ويجيب النسفي على ذلك بأن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة أو السكون وذلك أمر بدهي لأنه إما أن يكون في الزمان الثاني (= اللحظة الثانية) في المكان الذي كان فيه في الزمان الأول (= اللحظة الأولى) وإما أن يكون في غيره فإن كان (= وجد) في المكان الأول فهذا سكون ، وإن كان (= وجد) في المكان الثاني فهذا حركة ولا يتصور خلوه عن ذلك .

---

(١) التبصرة ٦٥ ؛ والتمهيد ١٢٦ .

(٢) درء التعارض ٨ / ٣٣٣ .

أما أولى أحوال وجوده فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة أخرى وفي البقاء الحكم بخلافه .

واعتراض آخر على هذه المقدمة مفاده : أن الله لو أوجد أول ما أوجد جوهراً واحداً لكان خالياً عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه أو لا بجنبه .

وجواب النسفي :

أ - أن هذا الإلزام منا هو لمن أنكر حدوث الأجسام وادعى قدم العالم كالدهري فيقال له إن وجود الجوهرين لا يخلو من الاجتماع أو الافتراق وكذا وجود المكان والمتمكن لا يخلو عن الحركة والسكون لتلزمه استحالة خلو أجرام العالم عن الأعراض .

فأما إذا أقر بالحدوث كما هو نص الاعتراض فلا حاجة بنا إلى هذه المقدمة أصلاً على أننا نسلم أن الله لو خلق جوهراً واحداً لكان خالياً عن الأكوان الأربعة فأما خلو جوهرين لو خلقهما الله عن هذه الأكوان الأربعة في حالة بقائها فمحال .

ب - وإذا كانت هذه الأجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها فأيّ العرضين أسبق إليها ؟ فتعيين أحد العرضين ركوب للمحال لأن اجتماع ما كان موجوداً و لم يكن مفترقاً وافتراق ما كان موجوداً و لم يكن مجتمعاً محال .

جـ - ويضيف وجهاً آخر وهو : هل كانت الجواهر خالية عن الأعراض في الأزل لذاتها أم لمعنى ؟ فإن كانت خالية لذاتها فما بالها قبلت الأعراض بعد ذلك والذات الموجبة للخلو والتعري قائمة ؟

وإن كانت خالية عنها لمعنى فإما أن يبقى ذلك المعنى المنافي للأعراض وهذا مستحيل لأن فيه الجمع بين الضدين ، وإما أن يرتفع فإذا ارتفع فقد قبل العدم فهو ليس بقديم بل حادث ، وهو في نفسه عرض ، والجوهر لا يخلو عن ذلك المعنى أو عن الأعراض المنافية له ، فإذا لم تخلُ الجواهر عن الأعراض استحال خلوها عنها[1] .

---

(١) التبصرة ٦٥ - ٦٨ .

المقدمة الثالثة : إثبات عدم سبق الجواهر للأعراض :

وهذه المقدمة مترتبة على المقدمة السابقة إذا ما دامت الجواهر لا تخلو عن الأعراض فهي لا تتقدمها لأن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها وقد أبطله في المقدمة السابقة[١] .

المقدمة الرابعة : ما لا يخلو عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث

وإذا لم تخل الجواهر عن الأعراض و لم تتقدمها وقد ثبت حدوث الأعراض ، فهي إذن حادثة مثلها لأن ما لم يخل من الحوادث و لم يسبقها فهو حادث لمشاركته الحادث فيما لأجله كان حادثاً ، والحادث - كما مر - ما لوجوده ابتداء ولما كانت الأعراض لوجودها ابتداء كانت حادثة ولما شاركتها الجواهر في الصفة التي لأجلها كانت حادثة وهي كون وجودها له ابتداء صارت حادثة مثلها.

وتعتبر هذه المقدمة كالنتيجة لما سبق من مقدمات وقد جعلها النسفي مقدمة ضرورية لا تحتاج إلى دليل وقد نص على ذلك بقوله : « فإذا لم تسبق الجواهر الأعراض فما لا يسبق الحادث (= الأعراض) فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً وهو أن لوجوده ابتداء »[٢] .

وتعتبر هذه المقدمة أهم المقدمات في دليل الحدوث إلا أن الخصوم قد أوردوا عليها اعتراضاً مفاده أن ما لا يخلو عن الحوادث قسمان أحدهما ما لا يخلو عن حادث بعينه ، وهذا لا شك في حدوثه ، والثاني ما لا يخلو عن جنس الحوادث فهذا لا يلزم حدوثه بل جائز توارد الحوادث على محل واحد يكون قابلاً لجنس الحوادث وليس بحادث بمعنى أن الحوادث لا بداية لها أو ما يعرف بتسلسل الحوادث[٣] .

---

(١) انظر التبصرة ص ٦٩ .

(٢) التمهيد ١٢٦ ، وانظر التبصرة ص ٦٩ .

(٣) انظر الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٤١ - ١٤٢ .

هذه الشبهة التي يوردها الفلاسفة على المتكلمين كان المتكلمون يتعرضون لها كاعتراض للدهرية على هذه المقدمة كما فعل النسفي وغيره ، إلا أن المتكلمين من عهد الجويني – وهو معاصر للنسفي إذ توفي سنة ٤٧٨ هـ شعروا بحاجة دليل الحدوث إلى إعادة نظر وزيادة أصل مهم وهو امتناع حوادث لا أول لها فيكون الدليل هكذا كما نص عليه الجويني بقوله : « .. ثم حدث الجواهر ينبني على أصول منها إثبات الأعراض ومنها إثبات حدثها ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، فإذا ثبتت هذه الأصول ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث وما لا يسبق الحادث حادث »[(١)] فهذا الأصل الجديد الذي أضافه الجويني وهو امتناع حوادث لا أول لها يعبر عنه بقوله : « والاعتناء بهذا الركن حتم فإن إثبات الفرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة »[(٢)] .

ولأجل إبطال التسلسل (أو حوادث لا أول لها) ذكر المتكلمون جملة أدلة لإبطاله فحواها أن ما قبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، وأشهر دليل لهم على ذلك برهان التطبيق والذي توجد بداياته عند العلاف المعتزلي[(٣)] ثم استخدمه من جاء بعده وإن لم يكن بنفس الاسم حتى جاء المتأخرون كالرازي والآمدي وغيرهما[(٤)] فزادت عنايتهم به ، ومع ذلك لم يخل من اعتراضات توهن من قوته بل تجعله ضعيفاً .

أما عن أبي المعين النسفي فلم نجده يذكر هذا الدليل في كتبه وإنما ذكر الاعتراض ورد عليه دون ذكر لبرهان التطبيق .

---

(١) الإرشاد ١٣ .

(٢) الإرشاد ١٣ .

(٣) انظر الانتصار للخياط ٣٣ – ٣٥ .

(٤) انظر الأربعين للرازي ص ٨٣ ؛ وغاية المرام للآمدي ص ٩ ؛ والمواقف للإيجي ص ٩٠ ؛ ونهاية الاقدام للشهرستاني ٢٤ – ٢٥ .

أما الاعتراض فقد صاغه بقوله : « فإن قيل ثبوت حدوث الأعراض واستحالة خلو الجواهر عنها لا يدل على حدوث الجواهر فإن كل عرض وإن كان حادثاً فقبله عرض آخر هكذا إلى ما لا يتناهى هكذا كما أنكم تقولون إن في الآخرة تبقى الأجسام لا إلى نهاية وإن كانت الأجسام لا تخلو عما لا يبقى من الأعراض واستحالة بقاء الأعراض واستحالة خلو الأجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الأجسام لا إلى نهاية لما أنه لا عرض إلا وبعده عرض لا إلى نهاية فكذا هذا في القدم »[1] .

فهذا المعترض على هذه المقدمة يرى جواز التسلسل في الماضي قياساً على جوازه في المستقبل .

وقد أجاب النسفي على هذا الاعتراض بالتفريق بين الماضي والمستقبل ويمكن عرض جوابه في النقاط التالية :

أ - أن عدم تناهي الحوادث في الماضي ممتنع ، وأما في المستقبل فممكن والتسوية بين الممتنع والممكن ممتنعة ومن ظن ذلك فهو جاهل ، وذلك أنا بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحوادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة والمستحيل لا يمكن تصحيحه بما يظن أنه نظيره من الممكنات .

ب - ثم يقال : أليس أن ما لا يتقدم على حادث واحد متعيّن يستحيل أن يكون قديماً لمساواته إياه في المعنى الموجب للحدوث ؟ فكذلك ما لا يسبق جميع الحوادث .

وما لا يتعرى عن شيء واحد متعين يستحيل بقاؤه (= العرض) لا يوجب أن يستحيل بقاؤه (= الجوهر) فكذا ما لا يتعرى عن جميع ما يستحيل بقاؤه (= الأعراض) لا يوجب استحالة بقائه (= الجوهر) .

جـ - أن القول بعدم تناهي الحوادث في الماضي يلزم عنه محال وهو الجمع بين النقيضين . ذلك أن معنى الحادث هو ما لوجوده ابتداء فإذا قلنا بعدم تناهي

(١) التبصرة ٧٠ .

الحوادث في الماضي حكمنا بقدمها أي أنه لا ابتداء لوجودها فيكون فيه القول بقدم المحدث أو بمعنى أن ما لوجوده ابتداء لا يكون لوجوده ابتداء وهذا تناقض وجمع النقيضين محال كرفعهما وهذا بخلاف حالة المستقبل فلا يلزم منه هذا المحال فلو قلنا لا عرض إلا وبعده عرض لم يكن ذلك مستحيلاً .

ونجد الفكرة عند الجويني بتعبير آخر أذ يقول : « حقيقة الحادث ماله أول وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر »[١] .

هـ - ويستند أيضاً في التفريق بين الماضي والمستقبل على الحس فإن قول القائل لا عرض إلا وقبله عرض مما يعرف بطلانه بالحس فإننا إذا رأينا عرضاً موجوداً فقلنا لا وجود لهذا إلا وقبله عرض ثم كذا ذلك العرض لا وجود لهذا إلا وقبله عرض آخر إلى ما لا يتناهى وما لا تناهي له لا تحقق لثبوته فإذا لا تحقق لثبوت هذا العرض المحسوس - وهو قد تحقق بالحس - فثبت أن وجوده لم يتعلق بما لا تحقق به .

أما في المستقبل فإنه إذا قيل لا عرض إلا وبعده عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض بل وجوده يقتضي وجود آخر بعده ووجود الثاني يقتضي الثالث ... وهكذا لا إلى نهاية .

ويوضحه أبو المعين بالأعداد فإنه إذا لم يفرض لها ابتداء منه تبدأ لا يجوز وجود شيء منها البته وهذا بخلاف ما إذا حصل له بداية فإنه يجوز أن يزيد ويتضاعف إلى ما لا نهاية .

كما يوضحه بقول القائل : لا تأكل لقمة إلا وتأكل قبلها لقمة فإن المأمور لا يتمكن من الدخول في الأكل لأن كل لقمة مشروطة بأكل التي قبلها فيبقى غير آكل أبداً ، وهذا بخلاف ما لو قال : لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة أخرى فإنه يتمكن من الدخول في الأكل ثم يبقى أبد الدهر آكلاً ، فكذا ما نحن فيه[٢] .

(١) الإرشاد ص ١٦ .

(٢) انظر التبصرة ٧٠ - ٧١ .

وإننا لنجد هذا المثل الذي ذكره النسفي عند الجويني ولكن بألفاظ أخرى فقد استخدم بدل اللقمة الدرهم والدينار فإذا قال القائل لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً وإذا قال لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط[1] .

ويرى النسفي أن العجز عن التفرقة بين الماضي والمستأنف هو الذي ألجأ العلاّف إلى القول بتناهي مقدورات الله وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكافرين في الآخرة[2] .

النتيجة :

وإذا ثبت بما تقدم من مقدمات حدوث الأعراض والجواهر كلها ثبت حدوث العالم بجميع ما فيه من طبائع وهيولي وعناصر وأفلاك وزمان وخلاء إذ كل ذلك داخل تحت الدليل السابق لأن العالم عبارة عن أعراض وأعيان لا ثالث لهما كما مر وقد أقام الدليل على حدوث كل منهما فعرف بذلك حدوث العالم[3] .

هكذا يصل أبو المعين إلى هذه النتيجة بعد الرحلة الطويلة الشاقة لإثبات هذه النتيجة .

الخطوة الثالثة : إثبات أن للعالم محدثاً هو الله (أدلة وجود الله)

بعد أن أثبت النسفي حدوث العالم في الخطوة السابقة والتي هي المقدمة الأولى في دليل وجود الله انتقل إلى المقدمة الكبرى وهي (كل حادث فله محدث)

---

(١) انظر الإرشاد ١٦ .

(٢) انظر التبصرة ٧٢ . أما نسبة القول بتناهي مقدورات الله إلى العلاف فهي مشهورة . انظر مذاهب الإسلاميين ١٥٢ - ١٦٢ .

(٣) انظر التبصرة ٧٢ .

وهذه هي الخطوة الثالثة وجعل هذه المقدمة هي والنتيجة شيئاً واحداً لأنها متضمنة للنتيجة ولذا اقتصر عليها في كتابة التمهيد دون التبصرة .

وهذه المقدمة (كل حادث فله محدث) هي مقدمة بدهية ضرورية مشاهدة إلا أن كثيراً من المتكلمين جعلوها نظرية ولعل أول من قال بنظريتها من الأشاعرة هو القاضي الباقلاني فإن شيخ الإسلام ابن تيمية ينقل عنه من كتابه شرح اللمع قوله : « وجملة القول في هذا الباب أنا لا ندعي ولا صاحب الكتاب ، أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شيء يدرك من جهة الضروريات وتعلم صحته من طريق الحواس ولكنه يدرك بالاستنباط »[١] أما الجويني فقد رأى أنها ضرورية لا تحتاج إلى نظر واعتبار[٢] وكذا شارح المواقف جعلها بدهية ونسب إلى أكثر المعتزلة أنها استدلالية[٣] .

أما النسفي فإنني في الحقيقة لم أستطع أن استخلص رأيه بوضوح في هذه المسألة هل هي نظرية عنده أم فطرية ؟

ولكن أميل إلى أنه يراها في الأصل بدهية ، ولكن أقام عليها الدليل فهو بعد أن ساق الدليل على أن للعالم محدثاً أحدثه قال : « وتقررت هذه الدلالة في العقول حتى إن من أجاز وجود ذلك جزافاً من غير صانع له عد متجاهلاً في نفسه »[٤] ، ولا يتصور بناء من غير بانٍ ولا كتابة من غير كاتب ولا صنعة من غير صانع[٥] وهل هذا إلا الضرورة العقلية؟!

أما أدلته على أن للعالم محدثاً : فهي كما يلي :

---

(١) نقلاً درء التعارض ٨ / ٧٤ - ٧٥ .

(٢) انظر الإرشاد ١٦ ، والإرشاد متأخر عن الشامل لأنه مختصر له .

(٣) انظر شرح المواقف ص ٦ (قسم الإلهيات) .

(٤) تبصرة الأدلة ٧٨ .

(٥) انظر التبصرة ٧٨ ؛ والتمهيد ١٢٨ .

الدليل الأول : دليل التخصيص المبني على الجواز والإمكان

يقول أبو المعين : « ثم لما ثبت أن العالم محدث ، والمحدث ما كان جائز الوجود ، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم ، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم - خصوصاً بعدما كان عدماً - إلا بتخصيص مخصص »[١] .

وهذا الاستدلال من النسفي هو تحصيل حاصل إذ ما دام أن كل حادث فله محدث قضية بدهية فما الداعي للتدليل عليها ؟

ونحن نرى أبا المعين في هذا الدليل على وجود الله يستخدم فكرة الامكان فما دام أن العالم قد ثبت حدوثه فهو ممكن وليس بواجب لأنه لو كان كذلك لكان مستحيل العدم وكان قديماً و لم يكن محدثاً ، وليس بممتنع لأنه قد حدث بالفعل وما دام قد ثبت حدوثه فقد دل ذلك على أنه كان معدوماً فكان إذن جائز الوجود والعدم وما جاز عليه الحالان فإنه لا يختص بأحدهما إلا بتخصيص مخصص .

وقد اقتصر في التمهيد على هذا الدليل مما يدل على أنه هو المعتبر عنده أكثر من غيره .

وهذا الدليل - كما قلت - استخدم فيه النسفي فكرة الامكان والتي نجد لها جذوراً عند الماتريدي وعند الجويني[٢] الأشعري وهي في الأصل دليل الفلاسفة على إثبات وجود الله كما نجد ذلك عند ابن سينا[٣] ، أما هؤلاء المتكلمون - ومنهم النسفي - فلم يستخدموا دليل الامكان بصورته الفلسفية كما حدث ذلك عند المتأخرين كالرازي والآمدي والايجي والبياضي الماتريدي[٤] بحيث أصبح

(١) التمهيد ١٢٨ ؛ وانظر التبصرة ٧٨ .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي ١٧ ؛ والإرشاد للجويني ١٦ - ١٧ .

(٣) انظر الشفاء ٢٦٦ .

(٤) انظر الأربعين للرازي ص ٨٤ ، ٧٠ ؛ غاية المرام ٩ ؛ المواقف ٢٦٦ ؛ إشارات المرام للبياضي ص ٨٥ .

دليلاً مستقلاً يوازي دليل الحدوث بل ربما رجحوه عليه وذلك نظراً لتأثر المتأخرين بالفلسفة أكثر من المتقدمين ، أما المتقدمون - كالنسفي - فلم يستخدموا دليل الإمكان لإثبات حدوث العالم وإنما استخدموه لإثبات وجود الله بعد أن يستخدموا دليل الجواهر والأعراض لإثبات حدوث العالم وقد ظن بعض الباحثين أن النسفي استدل على حدوث العالم بدليل الامكان معتمداً على ما ذكرته سابقاً من استدلاله به[1] ، لكن الواقع أن النسفي لم يستخدمه للاستدلال على حدوث العالم وإنما استخدمه لإثبات وجود الله ويدل على ذلك أنه عنون له بعنوان (الكلام في أن العالم له محدث) ثم في سياقه له قدم دليل الحدوث عليه فهو يقول : « وإذا أثبتنا بالدليل أن العالم محدث وأن المحدث جائز الوجود لا واجب الوجود ... »[2] .

فهو ينطلق من أن العالم قد ثبت حدوثه بدليل الجواهر والأعراض وإذا ثبت أنه حادث فالحادث هو جائز الوجود وجائز العدم أي إنه ممكن لا مرجح له من ذاته .

وهذا الدليل هو أشهر أدلة المتكلمين على إثبات أن العالم له محدث ، وقد تعرض للنقد من قبل ابن رشد[3] بأن هذا الدليل يلغي الحكمة الإلهية ، وسنرى في التعقيب أن نقده غير صحيح .

الدليل الثاني : دليل النظام والاتساق والعناية

ذكر أبو المعين دليلاً آخر على وجود الله إذ بعدما استدل على وجود الله بدليل الحدوث ثم استدل بحدوثه على أن له مخصصاً خصصه بالوجود على العدم وهو الله ذكر هنا دليلاً آخر و لم يفصله بل ألحقه بالسابق مما يدل على أنه ليس في رتبة سابقة .

---

(١) هو : د. علي عبد الفتاح المغربي في كتابه " الفرق الإسلامية " ص ٣٧٢ .

(٢) التبصرة ص ٧٨ .

(٣) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٤ - ١٤٦ .

وقد ذكر هذا الدليل في التبصرة وبحر الكلام وخلاصته الاستدلال باجتماع المتضادات واختلاف المتجانسات مما يدل على أن هناك صانعاً حكيماً أوجدها على خلاف ما تقتضي ذواتها ، ذلك « أن كل عين من أعيان العالم اجتمعت فيه الطبائع المتضادة التي من شأنها التباين ومن طبعها التنافر ، ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها أن ذلك ليس من قبل ذواتها بل بقادر لا يغالب وعزيز لا يمانع ... وكذا اختلاف المتجانسات في الوقت وتباين المتماثلات بالمحل واجتماع المختلفات في الجوهر يقتضي أن مقدماً قدم ومؤخراً أخر وجامعاً جمع ومفرقاً فرق إذ لو كان الأمر على مقتضى ذات كل منها لما اختلفت المتجانسات في الوقت ولا تباينت المتماثلات بالمحل لاستواء كل من ذلك فيما يقتضيه الذات ، ولا اجتمعت المختلفات في الجوهر لتفرق ما يقتضيه ذات كل واحد منها وحيث كان الأمر على هذا ووجد اختلاف فيما توجب الذوات التسوية واستواء فيما توجب الذوات التفرقة كان ذلك دليلاً على وجود صانع لها كامل القدرة نافذ المشيئة يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة »[1] وهو متابع لأبي منصور في هذه النقطة[2] ، وقد زادها إيضاحاً في بحر الكلام بضرب أمثلة عليها :

ففي الشتاء نجد بعض الأشجار تفسد وتتناثر كالحشيش والكلأ . وبعضها لا يفسد كالآس والصنوبر والعرعر ، ولو كان ذلك من مقتضى طبعها لما اختلفت .

ونرى أشجاراً في مكان واحد ثمارها مختلفة وألوانها مختلفة وطعمها مختلف مع اتحاد الماء والهواء والأرض وغير ذلك من الأمور المحيطة بها فلو كان وجودها من مقتضى طبعها لما اختلفت مع اتحاد الأمور المذكورة فدل كل ذلك على أن هناك صانعاً حكيماً قادراً عليماً أوجدها على هذه الصور والأشكال[3] .

---

(١) تبصرة الأدلة ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) انظر التوحيد ١٧ - ١٨ .

(٣) انظر بحر الكلام ص ١٥ - ١٦ .

وقد جعل النسفي هذه الدلالة مستنبطة من قوله تعالى : ﴿ **وفي الأرض قطع متجاورات** ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ **إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾[1] ولعل أبا المعين النسفي يرى أن هذه الدلالة تابعة لدلالة التخصيص فهي مجرد إيضاح لها وتفسير ولذا لم يذكرها في التمهيد اكتفاء بذكر أصلها إلا أنني آثرت أن أجعلها دلالة مستقلة لأن القرآن قد أشار إليها في كثير من آياته فهذا الدليل هو ما يعرف بدليل العناية والنظام ...

وإذا ثبت أن للعالم محدثاً أحدثه صانعاً صنعه فلا يتوهم أن ذلك المحدث هو ذات العالم أو نفسه لما مر من الأدلة ولأنه لو أحدث نفسه بنفسه لم يخل ذلك من حالين :

أحدهما : أن يحدث نفسه بعدما صار موجوداً وهذا محال لأمرين :

١ - أن ذلك يقتضي وجوده قبل إحداث نفسه لا بإحداث محدث وتخصيص مخصص إياه بالحدوث وهذا باطل .

٢ - ويقضي أيضاً أن يوجد نفسه بعدما صار موجوداً وإيجاد الموجود مستحيل .

ثانيهما : أن يوجد نفسه حالة كونه معدوماً وهذا باطل لأن إيجاد الفعل من المعدوم محال ، والدليل عليه أن الإنسان مع ما منحه الله من القوة والتدبير والفهم حتى صار يغلب الحيوانات بحيله فيستعملها في حوائجه كيف شاء وأراد فيستسخر الفيلة العظام والأسود الضارية والحيات الناهشة ... وهو في حال قوته لا يستطيع أن يغيّر صفة دميمة فيه إلى أحسن منها فلأن لا يتأتى إيجاد أصل العالم مما هو معدوم أولى وإذا بطل هذا الاحتمال أعني احتمال أن يوجد العالم نفسه ، مع ما ثبت من الأدلة السابقة ثبت أن له محدثاً أحدثه وصانعاً صنعه خصه بجانب الوجود على جانب العدم وذلك المخصص ليس هو ذاته ولا نفسه إنما هو صانع قادر مختار وهو الله تعالى[2] .

---

(١) سورة الرعد ، آية (٤) .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ٧٩ ؛ وقارن بالإنصاف للباقلاني ٣١ - ٣٢ .

بهذا يكون النسفي قد وصل إلى النتيجة التي أرادها من بحثه وهي إثبات وجود الله تعالى .

خلاصة آراء النسفي في إثبات وجود الله :

١ - يرى أبو المعين أن معرفة الله نظرية وليست فطرية .

٢ - ولذا يوجب الاستدلال على العاقل .

٣ - وأن سند الايجاب عنده هو العقل وليس الشرع .

٤ - وأن الدليل على وجود الله هو العالم « فإن قيل ما الدليل على أن للعالم صانعاً ؟ قلنا : وجود الصنع دليل على وجود الصانع »[1] .

٥ - ولابد من إثبات حدوث العالم ليتبين أنه محتاج إلى محدث .

٦ - وأن الدليل المعتمد عنده على إثبات حدوث العالم هو دليل الجواهر والأعراض وإن كان لم ينكر غيره .

٧ - وقد سار في دليل الحدوث كما سار غيره من المتكلمين في ترتيب مقدماته و لم يختلف معهم الا اختلافات يسيرة كاختلافه معهم في تحديد معاني بعض المصطلحات المستخدمة في الدليل ، كما إنه اختلف مع معاصريه في مقدمة « امتناع حوادث لا أول لها » فهو وإن كان قال بها إلا أنه لم يجعلها مقدمة وأصلاً من أصول الدليل كما هي عند الجويني المعاصر له وإنما عرض لها جواباً على اعتراض على مقدمة أن ما لا يخلو عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث .

٨ - وبعد أن أثبت حدوث العالم - والذي هو مسألة نظرية عنده - أخذ يبرهن على أن للعالم محدثاً هو الله واستخدم دليل تخصيص الممكن بأحد طرفي الامكان (الوجود أو العدم) أو تخصيص كل ممكن بما له من الصفات والهيئات ، كما استدل باختلاف المتجانسات واتفاق المختلفات على وجود صانع حكيم قادر عليم ، كما أشار إلى الاستدلال بما نشاهده من أن الكتابة لا تكون بدون كاتب والبناء لا يكون بدون باني .

---

(١) بحر الكلام ص ٥ .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في إثبات وجود الله

ذكرنا في بداية هذا الفصل أن السلف يرون أن معرفة الله فطرية جُبل عليها الخلق ، وأخذ عليهم بها العهد وهم في صلب أبيهم آدم .

وأن معرفة الله لا تتوقف على نظر واستدلال إلا في حق من فسدت فطرته بما صرفها عن جبلتها واجتالها عنها ، وأن النظر قد يحتاج له بعض الناس وليس كلهم ، وذكرنا أن الاستدلال على وجود الله ليس مرفوضاً مطلقاً ولكن ليس هو الأصل في معرفة الله بل الأصل فيها الفطرية ولا يعني كون الخلق مفطورين أنهم يولدون عالمين بهذا الدين على التفصيل فإن ذلك مرجعه إلى الوحي المنزل ، وإنما المقصود بالفطرة الاقرار الاجمالي لا التفصيلي .

و لم تكن هذه المسألة – مسألة الاقرار بوجود الله – من المسائل التي يتكلم فيها السلف أو يبحثونها لأنه لم ينكر وجود الله إلا شواذ من البشر لا عبرة بهم وأن ما ورد في القرآن من الأدلة على وجود الله لم يكن مسوقاً أصلاً لإثبات هذه المسألة وإنما سيق لأمر آخر وفي ضمنه إثبات وجود الله تعالى .

فلما حدث في الأمة علم الكلام المذموم وناظر علماء الكلام أصحاب الديانات الأخرى وكان من أولئك من ينكر وجود الله أو يقول بالتثنية والتعدد في الربوبية فبحثوا معهم هذه القضايا وناظروهم واستدلوا بأدلة ظنوها صحيحة والتزموا لأجلها لوازم فاسدة كانت سمة لمذهب أهل الكلام إلى يومنا هذا ، وقد رأينا في عرض آراء أحد هؤلاء المتكلمين – وهو النسفي – نموذجاً لأولئك المتكلمين في طريقتهم في إثبات وجود الله . وسوف أجلّي – بحول الله – في هذا الموضع مذهب السلف بذكر الأدلة عليه ومن الله أستمد العون والتوفيق :

١ – قال تعالى : ﴿ **وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** ﴾[1] .

---

(١) سورة الأعراف ، آية (١٧٢) .

وفي الحديث أن النبي – ﷺ – قال : « يقول الله لأهون أهل النار عذاباً : لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به ؟ قال : نعم قال : قد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب أبيك آدم ألا تشرك بي فأبيت إلا الشرك »[1] .

يقول ابن تيمية : « ... هذا الإشهاد من لوازم الإنسان فكل إنسان قد جعله الله مقراً بربوبيته ، شاهداً على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه ، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق وهذا مما خلقوا عليه وجبلوا عليه وجعل علماً ضرورياً لهم لا يمكن أحداً جحده ... » الخ ، كلام الرائع[2] .

٢ – وقال تعالى : ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾[3] .

ففي هذه الآية ذكر ربنا جل وعلا أن الخلق مفطورون على الإقرار بخالقهم وأن هذه الخلقة (= الفطرة) لا تتغير من مخلوق إلى مخلوق ، بل هي عامة في الخلق أجمعين ، وأن ذلك الأمر الذي فطروا عليه هو الدين القيم وإن كان أكثر الناس لا يعلمون .

وإنما الذي حدث أن الشياطين صرفتهم عن دينهم بل وآباؤهم أيضاً لقنوهم غير ما هو مستقر في فطرهم ويدل على ذلك ما جاء في السنة كما سيأتي .

٣ – ولهذا كانت دعوة الأنبياء أممهم إلى ما استقر في فطرهم ليعبدوه و لم يدعوهم إلى الإقرار بوجود الله قال تعالى : ﴿ **قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى** ﴾[4] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ؛ كتاب أحاديث الأنبياء ؛ باب خلق آدم وذريته برقم ٣٣٣٤ ، وفي الرقاق باب صفة الجنة والنار برقم ٦٥٥٧ .

(٢) انظر درء التعارض ٨ / ٤٨٨ .

(٣) سورة الروم ، آية : ٣٠ .

(٤) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .

قال ابن تيمية : « ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه : ادعوكم إلى الله لقالوا مثل ما قال فرعون : وما رب العالمين ؟ انكاراً له وجحداً ... وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق لكن أظهر خلاف ما في نفسه »[١] .

وهناك آيات غير ما ذكر ، وفيما ذكر كفاية .

أما السنة فإن دلالتها على الفطرة عامة وخاصة أما دلالتها العامة فإن من المعلوم بالضرورة أن الرسول - ﷺ - لم يدع أحداً إلى الاقرار بوجود الله ، ولم يأمر أحداً ممن آمن به أن يستدل وينظر ولم يكلفهم شيئاً من ذلك فضلاً عن أن يعلق الإيمان بالاستدلال وأن يحكم بكفر المقلد أو فسقه[٢] ، كما أن أهل العصر الأول أطبقوا على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب عما وراء ذلك[٣] .

والنسفي قد أشار إلى هذا المعنى في معرض حديثه عن إيمان المقلد حين استشهد بواقع سيرة الرسول - ﷺ - وخلفائه من بعده أنهم كانوا يقبلون الإيمان ممن آمن دون تردد ودون تعليق منه للإيمان على الاستدلال والنظر العقلي ، لكنه - عفا الله عنه - لم يسقه لبيان فطرية الإيمان وإنما لبيان أن المقلد إيمانه صحيح ولا يكلف بالاستدلال وإن كان واجباً عنده بدليل عدم تكليف الرسول وخلفائه لأحد من المسلمين بذلك .

أما دلالة السنة الخاصة على فطرية معرفة الله فقد وردت عدة أحاديث تبين ذلك وتوضحه خاصة إذا ضمت مع ما سبق من الآيات ومع الدلالة العامة للسنة على هذه المسألة ، فمن ذلك :

١ - قوله - ﷺ - : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من

---

(١) درء التعارض ٨ / ٤٤٠ .

(٢) انظر درء التعارض ٨ / ٦ .

(٣) انظر فتح الباري ١ / ٧٠ .

جدعاء ؟ » ثم يقول أبو هريرة - رضي الله عنه - : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله »[١] .

فدل هذا الحديث العظيم بمفهومه على أن المولود يُولد على الإسلام إذ هو المسكوت عنه في الحديث والمقصود أن في فطرته ما يقتضي الإقرار لله بالربوبية والتأله له سبحانه . ويوضحه الحديث الآتي بعده .

٢ - قوله - ﷺ - في الحديث القدسي : « ... وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً » .

فدل الحديث على أن العباد مخلوقون على الحنيفية كلهم ، وأنهم لا يتحولون عنها إلا بسبب طارئ كالشياطين في هذا الحديث ، والآباء في الحديث السابق . والحنيف في اللغة وفي نصوص الشرع هو المائل عن الشرك إلى التوحيد .

قال ابن فارس : « الحنيف : المائل إلى الدين المستقيم »[٢] .

وقال تعالى : ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء** ﴾[٣] .

وقال : ﴿ **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين** ﴾[٤] .

وإذا تبين أن الاقرار بوجود الله فطري علمنا خطأ المتكلمين حينما أوجبوا النظر منطلقين من أن معرفة الله نظرية حتى وصل بهم الحال إلى ادعاء الاجماع على ذلك ، يقول الايجي : « النظر في معرفة الله واجب اجماعاً »[٥] .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز من صحيحه برقم ١٣٥٩ ، ١٣٨٥ ، وفي القدر برقم ٦٥٩٩ ؛ ومسلم في القدر من صحيحه برقم ٦٦٩٧ .

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢ / ١١٠ .

(٣) سورة البينة ، الآية : ٥ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية (٦٧) .

(٥) المواقف ٢٨ .

وهذا غاية الغلو في هذه المسألة خاصة إذا علمنا إجماع السلف على قبول إيمان من آمن من غير إيجاب للنظر عليه فمن أين جاء هذا الإجماع الذي يحكيه الإيجي ؟ يقول ابن المنذر : « أجمع كل من نحفظ عنه أن الكافر إذا قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن كل ما جاء به محمد حق ، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم ... »[١] .

ونجد من كبار المتكلمين من خالف في هذه المسألة مما يدل على بطلان دعوى الإجماع كقول الشهرستاني : « فما عدت هذه المسألة (= الاقرار بوجود الله) من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ﴿ **أفي الله شك فاطر السموات والأرض** ﴾[٢] ﴿ **ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله** ﴾[٣] ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم** ﴾[٤] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء ﴿ **دعوا الله مخلصين له الدين** ﴾[٥] ... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ذلك بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا ... »[٦] .

ونجد من المتكلمين - غير الشهرستاني - من يذهب إلى أن معرفة الله فطرية كالأصفهاني والرازي والغنيمي الميداني[٧] .

---

(١) الاجماع ص ١٥٤ ، وقد نقل هذا النص ابن تيمية في درء التعارض ٨ / ٦ - ٧ .

(٢) سورة إبراهيم ، آية (١٠) .

(٣) سورة الزخرف ، آية (٨٧) .

(٤) سورة الزخرف ، آية (٩) .

(٥) سورة الأعراف ، آية (٢٢) .

(٦) نهاية الاقدام ١٢٤ .

(٧) انظر الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني ١٩٩ ؛ ومفاتيح الغيب للرازي ١٩ / ٩١ - ٩٣ عند تفسير قوله تعالى : ﴿ **أفي الله شك** ﴾ ؛ وشرح الطحاوية للغنيمي ص ٥٥ .

وهذه المسألة- مسألة وجوب النظر - الأصل فيها هم المعتزلة فهم الذين أوجبوها وبحثوها ، وغيرهم تبع لهم في هذا فالماتريدية والأشعرية قالوا بوجوب النظر مع اختلافهم في مستند الايجاب والباعث عليه ، فالمعتزلة العقل هو مستند الايجاب عندهم وكذا عند الماتريدية وأما الأشعرية فالشرع هو مصدر الايجاب .

ثم إن المعتزلة قالوا بوجوب النظر تمشياً مع قولهم في القدر إذ لما اعتقدوا أن العبد مستقل بفعله وأنه لا يثاب إلا على فعله فرتبوا على ذلك أن معرفة الله لو كانت ضرورية من غير مشقة نظر واستدلال للزم أن يثاب العبد على غير فعله لأن ما كان ضرورياً فإنه لازم لنفسه لا ينفك عنها وما كان كذلك فليس من فعل العبد فكيف يثاب على غير فعله ؟ فلزم إذن أن تكون نظرية لتكون من فعله وكسبه ويترتب عليها ثوابه .

والأشعرية والماتريدية مع مخالفتهم للمعتزلة في مسألة القدر إلا أنهم وافقوهم في إيجاب النظر لذا وجدنا أشعرياً كبيراً كالسمناني يصرح بأن مسألة إيجاب النظر على المكلف من الأصول الاعتزالية التي بقيت في مذهب الشعري[1] .

يقول شيخ الإسلام : « المعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك ، وصاروا يقولون : إن الايمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه ، فلا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد ولا بالهام وهداية منه يختص بها من يشاء من عباده ... والمعتزلة يقولون : إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد وتفضلاً منه عليه لم يستحق العبد الثواب »[2] .

أما ما زعمه النسفي من أن من لم يبلغهُ الوحي وهو عاقل و لم يعرف ربه فلا يكون معذوراً ، فهذا الزعم مبني على مستند إيجاب النظر فهو عند الماتريدية العقل وكذا عند المعتزلة بخلاف الأشعرية فإن مستند إيجاب النظر هو الشرع .

---

(١) انظر الفصل لابن حزم ؛ وفتح الباري ١٣ / ٣٤٩ ؛ ودرء التعارض ٧ / ٤٠٧ ، ٤٦١ .

(٢) درء التعارض ٧ / ٤٦٠ . للاستزاده في مسألة الفطرة يراجع المجلد السابع والثامن من درء التعارض لابن تيمية ؛ وشفاء العليل لابن القيم ، الباب الثلاثين .

أما الماتريدية فقد نص النسفي على ذلك بقوله : « وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً »[١] .

ثم يضيف موضحاً في موضع آخر بقوله : « من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا ؟ عندنا (= الماتريدية) لا يكون معذوراً ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً »[٢] .

وهذا الحكم من النسفي - عفا الله عنه - يخالف عقيدة السلف في أن الله سبحانه لا يعذب أحداً إلا بعد إقامة الحجة الرسالية عليه قال تعالى : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[٣] وقوله سبحانه : ﴿ **رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾[٤] .

فالله سبحانه من رحمته عدد ونوع الحجج على خلقه فهناك الاشهاد الذي أخذه على الناس وهم في ظهر أبيهم آدم -على قول من يجعل ذلك غير الفطرة- وهناك الفطرة التي فطر الناس عليها وما تقتضيه من توحيد الله تعالى ، إلا أن الله بفضله وعدله لا يؤاخذ بمقتضى هاتين الحجتين ، وإنما يؤاخذ بعد إرسال الرسل فإذا أرسل الرسل فقد قامت الحجة على من أرسل إليهم فمن خالف الرسل حق عليه العذاب ، أما من لم يبلغه الوحي ، فهؤلاء هم الذين يسمون بأهل الفترة أي فترة انقطاع الوحي وقد تحدث عنهم أهل العلم في مصنفاتهم ، وأصح الأقوال فيهم أنهم يمتحنون بنار في عرصات القيامة فمن كان - في علم الله - سيستجيب في الدنيا لو بلغته الدعوة فإنه يستجيب في يوم القيامة ويدخل نار الامتحان ويكون مصيره الجنة وأما من كان سيكفر في الدنيا - لو بلغته الدعوة - فإنه لا يستجيب يوم القيامة لدخول

---

(١) بحر الكلام ص ٥ .

(٢) بحر الكلام ص ١٤ .

(٣) سورة الإسراء ، آية (١٥) .

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٥) .

نار الامتحان ومصيره نار جهنم والعياذ بالله ، وقد اختار هذا القول جمع من العلماء منهم ابن كثير وابن حزم وابن تيمية وابن القيم وابن حجر والشنقيطي واستدلوا بحديث : « أربعة يوم القيامة يدلون بحجة : وذكر منهم : أصم وأحمق وهرم ومن مات في الفترة »[١] .

وإذا تقرر هذا علمنا خطأ النسفي حين ذهب إلى إيجاب النظر على المكلف وتحريم التقليد وأن المقلد - وإن ثبت له حكم الإسلام والإيمان - فهو عاص لله بترك النظر والاستدلال[٢] .

والأدهى من ذلك أن ينسب هذا المذهب إلى الأئمة الأربعة والثوري والأوزاعي وغيرهم ... وليس له مستند في ذلك فقد ذكرنا فيما سبق إجماع السلف على ضد ما ادعاه المتكلمون من إيجاب النظر والاستدلال وقد ناقض النسفي نفسه حين ذكر بعد ذلك أن طريقة الرسول - ﷺ - والخلفاء من بعده والأئمة لم يكونوا يدعون الناس إلى النظر والاستدلال و لم ينصبوا لهم متكلماً يعلمهم الكلام والحجاج بل قبلوا منهم اسلامهم وإيمانهم ... إلى آخر ما ذكر من كلام متين[٣] . ثم يأتي هنا وينسب إيجاب النظر والحكم بعصيان تاركه وفسقه إلى الأئمة الكبار .

إن أمر هؤلاء المتكلمين لعجيب يؤصلون أصولاً ويضعون قوانين عقلية غريبة عن الدين المنزل فإذا جاءوا إلى واقع الدعوة الإسلامية بان خلافهم لها واتضح تناقضهم فتجد الواحد منها قد يختار القولين المتناقضين - كما فعل النسفي هنا - وقد يرجح أمراً على آخر ، لذا كان مذموماً علم الكلام عند سلف الأمة لهذا الأمر ولغيره مما ليس هذا مكان عرضه وبيانه ، وإن موضوع تناقضهم لجدير بأن

---

(١) الحديث بمجموع طرقه صحيح انظر تخريجه وأقوال أهل العلم في هذه المسألة في رسالة أهل الفترة ومن في حكمهم لموفق أحمد شكري ٧٠ - ٨١ .

(٢) انظر التبصرة ٢٨٥ .

(٣) انظر التبصرة ٣٣ - ٣٦ .

يفرد في رسالة علمية تلم شتات الموضوع وتبرزه ففي إبراز تناقضهم بيان فساد منهجهم .

هذا من حيث ايجاب النسفي النظر والاستدلال لإثبات وجود الله ، ويبقى السؤال : ما هو الدليل النظري على وجود الله ؟

والجواب أن النسفي وقبله أبو منصور الماتريدي وغيرهما من المتكلمين يرون أن الدليل على وجود الله هو هذا العالم المصنوع المخلوق فالصنع دليل الصانع .

وهذا صحيح في الجملة وإنما المؤاخذة فيه جعلهم ذلك هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله وإنكار البداهة والفطرة في إثبات وجود الله وإلا فلا شك أن العالم دليل على الله تعالى .

وصورة الدليل عند النسفي وغيره على إثبات وجود الله كالآتي « العالم حادث ، وكل حادث فله محدث فالعالم له محدث هو الله تعالى » .

ولا شك في صحة هذا الدليل في الجملة إذ مقدماته كلها ضرورية إلا أن المتكلمين جعلوا مقدماته نظرية وأطالوا الكلام وأخذوا يقيمون الدليل على كل مقدمة مما جعل طريقتهم غير برهانية ولا مفضية إلى المطلوب منها بيقين .

فالمقدمة الأولى (= العالم حادث) مع بداهتها حساً ومشاهدة وشرعاً إلا أنهم جعلوها نظرية وأقاموا عليها أدلتهم وأشهر دليل لهم عليها هو دليل الأعراض والأجسام وهو ما اكتفى به النسفي عن غيره من الأدلة .

والمقدمة الثانية : « وكل حادث فله محدث » مع كونها ضرورية إلا أن كثيراً من المتكلمين جعلوها نظرية وأخذوا يقيمون عليها الدليل أما النتيجة « العالم له محدث » فإنها أثبتت أن العالم له محدث مطلقاً دون تعيين فاحتاجوا إلى الاستدلال مرة أخرى لتعيين ذلك المحدث بطريقة السبر والتقسيم فيبطلون جميع الفروض المحتملة ما عدا فرضاً واحداً هو المطلوب .

وهكذا تشعب الدليل وتفرع وتعقد حتى خرج عن كونه ضرورياً إلى دليل نظري لذا كثر عليهم الانتقاد والاعتراض والشبهات وسوف أدون ملاحظاتي

على النسفي كما يلي :

أولاً : نقد إيجابه لبيان حدوث العالم :

أوجب النسفي - غفر الله له - صرف العناية لابانة حدوث العالم ، وذلك ظناً منه أن إثبات وجود الله هو عن طريق إثبات حدوث العالم ، فحدوث العالم مقدمة لابد منها - عنده وعند غيره - لإثبات وجود الله ، ذلك أن المتكلمين - المتقدمين منهم خاصة - ظنوا أن الحدوث هو علة الافتقار والاحتياج إلى الفاعل فإذا أثبتوا حدوثه فقد ثبت احتياجه إلى فاعل أوجده وأحدثه وهو الله ، هكذا ظنوا .

والحق أن وجود الله ثابت بدلالة الفطرة والعقل والشرع ولو لم يثبت حدوث العالم إذ كثير من القائلين بقدم العالم يثبتون وجود الله سبحانه هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فليست علة الاحتياج هي الحدوث فقط بل الحدوث والبقاء فالعالم مفتقر إلى الله حال حدوثه وحال بقائه لا يستغني عنه لحظة من اللحظات ، لذا نجد بعضهم فطن لهذه المسألة وقال بتجدد الخلق (الخلق المستمر) أي تجدد الأعراض على الأجسام كل حين وآنٍ وهو ما يعبرون عنه بقولهم : « العرض لا يبقى زمانين » أي آنين أو لحظتين بل هو في تجدد مستمر حتى يثبتوا عدم استغنائه عن الله ، لكن يبقى أصل المسألة لازماً لهم وهو أنهم جعلوا تجدد الأعراض وحدوثها دليلاً على افتقار العالم إلى الخالق وهذا غير صحيح فالعالم مفتقر إلى الله في حدوثه وفي حال بقائه واستمراره ولا داعي لابتداع أصول خارجة عن العقل والنقل .

ومن ناحية أخرى فإن حدوث العالم مسألة ضرورية بدهية وليست نظرية تحتاج إلى الدليل - كما ذهب إليه المتكلمون - إذ نفس الحدوث مشاهد محسوس فخلق الإنسان وإنبات النبات ... وغيرها من الأمور حدوثها مشاهد محسوس لا يحتاج إلى دليل فهي مسألة بدهية ثم إن الشرع قد أثبت أن العالم حادث

مخلوق لله مصنوع له مربوب قال تعالى : ﴿ **وخلق الله السموات والأرض** ﴾[1] ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب** ﴾[2] وغيرها من الآيات الدالة على الخلق والايجاد .

ثانياً : نقد أصول دليل الحدوث :

سأبدأ بنقد أصول دليل الحدوث أولاً ثم أبين المآخذ الاجمالية عليه وذلك على النحو التالي :

أ - بالنسبة لحصر قسمة العالم إلى أعيان وأعراض قسمة صحيحة دل عليها الحس والمشاهدة وإن خالف فيها الفلاسفة الذين يثبتون الجواهر العقلية والمجردات ، والنسفي عند حصر قسمة العالم إلى أعراض وأعيان وتدليله عليها ذكر أن ما سواها من الجواهر العقلية والمجردات ... باطل لا يثبت ، بدليل انحصار القسمة في الأعراض والأعيان كما دل عليه الاستقراء .

وشيخ الإسلام ابن تيمية يصحح حصر القسمة في الأعراض والأجسام أما ما وراء ذلك من الجواهر الفردة - كما سيأتي - أو العقلية أو المجردات أو النفوس الفلكية فيراها غير صحيحة ويعيب على المتكلمين الذين سلموا للفلاسفة حججهم على إثبات ذلك كالشهرستاني والرازي والآمدي ، وهم ممن تأثر بالفلسفة ، وفي نفس الوقت يفضل عليهم أمثال الباقلاني والجويني وأبي الحسين البصري وغيرهم ممن رد على الفلاسفة قولهم[3] ، بل إن لابن تيمية كتاباً في إبطال قول الفلاسفة بإثبات الجواهر العقلية[4] .

والنسفي بإنكاره لما سوى الأعراض والأجسام يكون مصيباً للحق في الجملة. وقلنا : في الجملة لأنه يثبت الجواهر الفردة المكونة للأجسام وهذا ما ينازعه فيه أئمة السلف كما سيأتي .

---

(١) سورة الجاثية ، آية (٢٢) .

(٢) سورة آل عمران ، آية (١٦٤) .

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٥ / ٢٩٣ ؛ ودرء التعارض ١ / ٣٣٧ ، ٤ / ١٨٦ .

(٤) انظر العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٣٦ ، وأسماء مؤلفات ابن تيمية لابن رشيق ص ٢١ .

ب - الجوهر الفرد

ذهب المتكلمون إلا النظام إلى أن الأجسام تنتهي في تجزئها إلى جزء لا يتجزأ وهو ما سموه بالجوهر الفرد بل زعم بعضهم الإجماع على القول به وأن إنكاره يؤدي إلى هدم قواعد الدين ، وبعضهم أوجب اعتقاده ، وبعضهم يرى أن في اعتقاده نجاة من كثير من ظلمات الفلسفة[١] .

أما الفلاسفة المنتسبون للإسلام فقد ذهبوا إلى إنكاره ورده وزعموا أن الأجسام تتجزأ إلى ما لا نهاية .

وقد ذكرنا سابقاً أهمية هذه المسألة عند المتكلمين ، ومصدرها وأدلتهم عليها والذي أود ذكره هنا ما يلي :

- لا المتكلمون ولا الفلاسفة أصابوا فيما ذهبوا إليه فالأجسام لا تنتهي إلى جزء لا يتجزأ وتقف عنده كما أنها لا تستمر في التجزؤ إلى غير نهاية بل تتجزأ حتى تصل إلى مرحلة الاستحالة أي تتحول إلى شيء آخر وقد نبه على هذا الإمام العظيم ابن تيمية في بعض كتبه وحكى الإجماع عليه[٢] . وقد كان يظن إلى عهد قريب أن العلوم الحديثة تؤيد مذهب المتكلمين إذ تبين أن الأجسام عبارة عن ذرات إلا أن هذا الظن لم يعد له وزن يذكر بعد أن تمكن العلماء الطبيعيون من تفجير الذرة وتحويلها إلى طاقة هائلة[٣] وهذا ما كان يشير إليه ابن تيمية وإن لم يكن بالصورة التي نسمع عنها اليوم .

- بطلان دعوى الاجماع على ثبوت الجوهر الفرد ، والنسفي وإن لم يحك الاجماع إلا أن سياق كلامه يدل على أن أكثر الأمة يثبته و لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة ، وهذا ليس بصحيح فالفلاسفة ينفونه والنظام وهشام بن الحكم وابن حزم وابن رشد وابن تيمية وابن القيم وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين

---

(١) انظر ما سبق أن نقلته عنهم سابقاً ص ١٣٠ من هذا البحث .

(٢) انظر منهاج السنة ٢ / ١٤٠ .

(٣) انظر مقدمة مناهج الأدلة لمحمود قاسم ص ١٣ ؛ التصور الذري لمنى أبو زيد ص ؛ وفلسفتنا لباقر الصدر ص ٣٣٣ - ٣٤١ .

يقول ابن تيمية : « وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد ، فالفقهاء قاطبة ينكرون وكذلك أهل الحديث والتصوف »[1] .

ويقول : « ومعلوم أن أكثر العقلاء من طوائف من بني آدم لا يتصور الجوهر الفرد ، والذين يتصورونه أكثرهم لا يثبتونه والذين أثبتوه إنما يثبتونه بطرق خفية طويلة بعيدة ... »[2] .

– وهو قول مبتدع في الدين لم يعرف عن أحد من أئمة المسلمين لا من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين[3] .

– الأدلة التي ساقوها على إثباته ضعيفة ، وقد وصل الحال ببعض أئمة المتكلمين إلى التوقف والشك فيه كما ينقل ذلك شيخ الإسلام عن أبي الحسين البصري والجويني والرازي والغزالي وابن عقيل[4] .

– يلزم من القول بالجوهر الفرد لوازم باطلة كالقول بتماثل الأجسام وأنه لا فرق بين جسم وجسم إلا في الأعراض وفي عدد الأجزاء الحاصلة لها ، وأن أطيب الأجسام كأخبثها وأن جسم النار كجسم الماء وأن الهواء كالتراب والخشب كالجليد ، ومن المعلوم بالضرورة بطلان تماثل الأجسام[5] .

– وقد فرع عليه المتكلمون من المقالات الباطلة والفاسدة الشيء الكثير[6] بل كان سبباً في اضطرابهم في مسألة الحشر والمعاد هل هو إعادة بعد إفناء أو تجميع بعد تفريق ؟ مع أن الصواب الذي عليه السلف وجمهور العقلاء أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال فتستحيل تراباً ثم ينشئها الله نشأة أخرى[7] .

---

(١) مجموع التفاوى ١٧ / ٣٢٢ ؛ وانظر الفصل ٥ / ٢٢٣ - ٢٣٦ ؛ منهاج الأدلة ١٣٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٢١ .

(٣) انظر رسالة الثغر ص ٥٢ - ٥٦ ت : الجليند مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٢١ ؛ ونقض التأسيس ١ / ٢٨٣ .

(٤) انظر منهاج السنة ٢٠ / ١٤١ .

(٥) انظر درء التعارض ١ / ١١٥ - ١١٦ .

(٦) انظر منهاج السنة ٢ / ١٤٠ .

(٧) انظر شرح الطحاوية ص ٥٩٧ - ٥٩٩ ط التركي .

– ثم إن قولهم في الجوهر الفرد يشبه قول الفلاسفة بالهيولي .

وإذا ثبتت هذه الأمور فليعلم أن : « القول بالجوهر الفرد باطل »[١] ، وبطلانه معلوم بالعقل والحس[٢] .

جـ – نقد ثبوت الأعراض :

اتفق المتكلمون إلا من شذ من المعتزلة على أن الأعراض ثابتة وموجودة ولا يخالف أهل السنة في هذه المسألة أعني ثبوت الأعراض ، كما أن لفظ العرض ثابت في اللغة والشرع لكن يلاحظ على النسفي ما يلي :

– من حيث معنى العرض فهو في اللغة اسم لما لا دوام له والنسفي ارتضى هذا فكان موفقاً أما غيره ممن يرى أن معنى العرض هو ما يقوم بغيره ويجعل ذلك حقيقة له فليس صحيحاً ، والنسفي وإن صحح هذا المعنى لكنه لا يجعله هو حقيقة العرض ، وهذا رأي وجيه .

– ثبوت الأعراض ضروري ومشاهد محسوس فإثبات الدليل عليه من باب تحصيل حاصل ، والنسفي قد أوجب الاستدلال عليها[٣] وهذا لا يسلم له لأن ثبوتها ضروري وهو ما ذهب إليه الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد حيث ذكر أن الأعراض ثابتة بالضرورة[٤] .

والمنازعون في ثبوتها لا يلتفت إليهم لأنهم ينازعون فيما هو ضروري لذا نجد شيخ الإسلام لم يعر منكري الأعراض اهتماماً وكذا ابن رشد لعلمهما أن نزاع من نازع إنما هو في شيء ضروري والضروريات لا تحتاج إلى دليل بل إن ابن تيمية يرى خلاف الأصم مع غيره فيها خلاف لفظي[٥] .

---

(١) منهاج السنة ١ / ٢١٢ ؛ الفتاوى ١٧ / ٣١٦ ، ٣٢٢ .

(٢) انظر منهاج السنة ١ / ١٣٩ .

(٣) انظر التبصرة ٥٢ .

(٤) انظر الاقتصاد ص ١٩ .

(٥) انظر شرح حديث النزول ص ٩٠ – ٩١ .

د - نقد حدوث الأعراض :

أما حدوث الأعراض فإنه معلوم بالحس والمشاهدة والشرع ، والنسفي - كما رأينا - يثبت حدوث الأعراض بالحس والمشاهدة والدليل العقلي ، واضطر لبيان الدلالة العقلية على حدوث الأعراض إلى بيان أن القديم يمتنع عليه العدم والأعراض تنعدم فليست بقديمة ، وأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يقوم بعرض آخر ثم أخذ يرد على من يقول بالانتقال والكمون والظهور في مراحل طويلة حتى يثبت حدوث الأعراض ولو اكتفى بالحس والمشاهدة والشرع دليلاً على حدوثها لكفاه عن التطويل ، كما أنه لا يستطيع إثبات حدوث جميع الأعراض بالدليل العقلي ، فكان الدليل الشرعي أسلم له لو سلكه .

هذا ونجد ابن رشد يشكك في هذه المقدمة ، إذ لم نشاهد كل الأعراض والشك في حدوثها كالشك في حدوث الأجسام وذلك مثل الشك في حدوث الجسم السماوي وكذا الشك في أعراضه ...[1] .

هـ - نقد مقدمة (الأجسام لا تخلو عن الأعراض) :

صحيح أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لكن بشرط أن يكون المراد بالأجسام الأجسام المشاهدة أما الجواهر الفردة ففي ثبوتها نزاع كما مرّ فضلاً عن كونها لا تخلو عن الأعراض فهي لم يتفق على ثبوتها أولاً حتى يصار إلى القول بأنها لا تخلو عن الأعراض[2] .

ثم إن ما يزعمه المتكلمون بأن الجسم لا يخلو عن جميع الأعراض والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده كان سبباً في لوازم باطلة كالقول بتماثل الأجسام في حقائقها وأنه يجب أن يكون لها لون وطعم وريح كما سنرى ذلك - بعون الله - في مسألة الرؤية .

---

(١) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٠ .

(٢) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٩ .

وأهل السنة ينازعون المتكلمين في مسألة خلو الأجسام عن كل الأعراض ويقولون بأن الجسم قد يخلو عن كثير من الأعراض لكنه لا يخلو عن جنس الأعراض وكل جسم يختلف حسب طبيعته عن غيره فما يقوم بجسم قد لا يقوم بغيره كما أنهم ينازعونهم في عرضي الاجتماع والافتراق لأنهما مبنيان على القول بالجواهر الفردة وهم لا يثبتون ذلك .

وكون الجسم لا يخلو عن الأعراض أمر ضروري حتى الفلاسفة يقولون لا يخلو الجسم من الحركة لكنهم يقولون بتسلسلها .

وأدلة المتكلمين على هذه المقدمة أخفى من الدعوى مع أن الدعوى واضحة ضرورية مشاهدة محسوسة .

و - نقد مقدمة (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)

هذا الأصل (= المقدمة) هو عمدة دليل الحدوث وروحه ويمثل نقطة الخلاف الرئيسية في مسألة حدوث العلم وقدمه ، فالمنازعون للمتكلمين في هذه المسألة قد يسلمون لهم بقية المقدمات ، أما هذه المقدمة فلا يسلمونها لهم نظراً لأنها مجملة والمتكلمون لم يبينوا مرادهم منها وتركوها على إجمالها ذلك أنه قد يراد بهذه المقدمة ما لا يخلو عن جنس الحوادث وقد يراد بها ما لا يخلو عن أفرادها . فإن أرادوا ما لا يخلو عن جنس الحوادث فهذا باطل وإن أرادوا ما لا يخلو عن حوادث معينة (= أفرادها) فهذا صحيح .

قد كان المتقدمون من المتكلمين يعدونها ضرورية من جهة أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها لأنه بالضرورة إما معها أو بعدها وما كان كذلك فهو حادث ، إلا أن المتأخرين كأبي الحسين البصري والجويني والشهرستاني والرازي عرفوا الإجمال الذي في هذه المقدمة وأن المقصود هو ما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث فأضافوا مقدمة أخرى وهي امتناع حوادث لا أول لها .

وصاروا يقولون يجب أن يكون للحوادث أول ويستدلون على امتناع تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية من جهة الماضي ثم إذا فرغوا من ذلك قالوا : ما

لا يخلو عن الحوادث و لم يسبقها فحكمه في الحدوث حكمها ، ويجعلون هذه نتيجة ضرورية بعد أن كانت مقدمة ، وهذا صحيح إذا ثبت لهم أن جنس الحوادث له بداية وأما إذا لم يثبت ذلك فيبقى الخلاف قائماً كما بدأ وصار الأمر زيادة في تطويل هذا الدليل[1] .

والنسفي لم يجعل (امتناع حوادث لا أول لها) مقدمة من مقدمات الدليل كما فعل المتأخرون من المتكلمين مع أن بعضهم كان معاصراً له كالغزالي (ت ٥٠٥) أو كان قبله بقليل كالجويني (ت ٤٧٨) وإنما دلل عليها كردٍّ على اعتراض يرد على المقدمة (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والتي هي عند النسفي ضرورية - كما مر بيان ذلك - على أنه مدرك أن الحوادث على قسمين هما جنس الحوادث وأفرادها وأنه لا خلاف في أن لأفرادها بداية وإنما الخلاف في جنسها[2] .

هذا عن موقف المتكلمين من هذه المقدمة أما عن موقف أهل السنة فإن هذه المقدمة باطلة عندهم شرعاً وعقلاً ، أما بطلانها شرعاً فلأنها مبتدعة في الدين وأما بطلانها عقلاً فلأنها مجملة تحتمل حقاً وباطلاً ولأنها كانت سبباً في لوازم كثيرة فاسدة[3] .

ولابد من التمييز بين نوعين من الحوادث هما جنس الحوادث وأفراد الحوادث فجنس الحوادث لا بداية له كما أنه لا نهاية له أما أفراد الحوادث فلها بداية ونهاية فكما أن أفرادها في المستقبل منتهية وجنسها باق فكذا في الماضي وقد قال الله تعالى : ﴿ **أكلها دائم وظلها** ﴾[4] فجنس النعيم باق لكن أفراده منتهية وكذا في الماضي لا فرق .

---

(١) انظر درء التعارض ٨ / ٣٤٣ - ٣٤٥ .

(٢) انظر التبصرة ص ٧٠ .

(٣) انظر درء التعارض ٢ / ١٨٠ ؛ وتلبيس الجهمية ١ / ١٤٢ .

(٤) سورة الرعد ، آية (٣٥) .

والتسلسل الذي يمنعه المتكلمون في الماضي دون المستقبل لفظ مجمل لأن التسلسل نوعان : الأول : تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات مثل أن يقول هذا الحادث له محدث وهذا المحدث له محدث وللمحدث محدث آخر إلى ما لا يتناهى ، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء (وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي - ﷺ - بأن يستعاذ بالله منه ، وأمر بالانتهاء عنه وأن يقول القائل : آمنت بالله ورسله[1] .

والثاني : تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث فهذا هو المختلف فيه فمنعه في الماضي والمستقبل الجهم وأبو الهذيل العلاف ، وأجازه من طرف المستقبل دون الماضي جمهور المتكلمين وأجازه من الطرفين السلف وكثير من الفلاسفة وعليه عقلاء بني آدم وهو الذي دلت عليه نصوص الشرع إذ فيه دوام فاعلية الرب سبحانه[2] .

أما ما أقامه المتكلمون من أدلة على منع التسلسل في الماضي فأدلة غير صحيحة وأشهرها دليل التطبيق والذي تعرض لنقد من الفلاسفة وبعض المتكلمين كما نقده شيخ الإسلام في بعض كتبه ، ونظراً لأن النسفي لم يعرج عليه في كتبه فلن نتعرض لنقده هنا ونكتفي بالإحالة إلى المراجع التي تولت نقده وتزييفه[3] .

---

(١) درء التعارض ١ / ٣٦٣ ؛ والحديث المشار إليه هو قول الرسول - ﷺ - : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا ؟ حتى يقول له من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته » رواه البخاري في بدء الخلق من صحيحه باب صفة إبليس وجنوده برقم ٣٢٧٦ ورواه مسلم في الإيمان باب الوسوسة في الإيمان برقم ٣٣٨ .

(٢) انظر منهاج السنة ١/٤٣٦ ؛ والدرء ١ / ٣٢١ - ٣٢٢ ، ٣٦٨ - ٣٦٩ ؛ ٢ / ٢٨٢ - ٢٨٣ ؛ ومنهاج السنة ١ / ٤٣٦ - ٤٣٨ ؛ وشرح الطحاوية ١٠٥ - ١٠٧ ط التركي .

(٣) انظر منهاج السنة ١ / ٤٣٢ - ٤٣٥ ؛ وانظر حاشية محمد عبده على العضدية ص ٣٧ ، ٣٨ ؛ والتحقيق التام للظواهري ٤٣ .

أما بالنسبة لأدلة النسفي التي ساقها على بطلان التسلسل فهي ضعيفة ومبناها على التفريق بين الماضي والمستقبل لأنه يرى جواز التسلسل مستقبلاً لا ماضياً فالدليل الأول فيه مصادرة على المطلوب لأن الخلاف وقع في كون التسلسل في الماضي هل هو ممنوع أم لا ؟ وهو يستدل بكونه ممنوعاً على أنه لا يجوز تسويته بما هو جائز .

وفي الدليل الثاني نرى النسفي يفرق بين نوعين من الحوادث أحدهما جنس الحوادث والآخر أفرادها ؛ إلا أنه يغالط فيقيس جنس الحوادث على أفرادها فما دام أن أفرادها لها أول فكذا جنسها لمشاركته لها في المعنى الذي لأجله صارت حادثة ، ثم يفرق بين حالة الحدوث وحالة البقاء .

فما دامت أفراده لها أول فكذا جنسها لأن الجنس ليس شيئاً سوى مجموع الأفراد إلا أن هذا الكلام لا يسلم له إذ لا يلزم إذا كان لكل واحد من أفراد الحوادث بداية أن يكون لجميعها بداية بدليل أن كل واحد منها له آخر وليس لجميعها آخر وهذا ما يقر به النسفي .

ولا يلزم إذا ثبت حكم الفرد أن يثبت ذلك للمجموع ولندع شيخ الإسلام يوضح لنا ذلك بقوله : « لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع ... وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم ،لأن طبيعة الجميع هي طبيعة كل واحد واحد وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة .

وأما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة ، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منهما طويلاً وعريضاً ودائماً وممتداً ... وبالجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث

النوع إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد ، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم أفراده »[١] .

وأما دليله الثالث فبناه على المفهوم اللغوي لمصطلح الحدوث وهو أن الحادث هو ماله أول فإذا قيل إن الحوادث لا أول لها كان ذلك تناقضاً إذ معناه : ما له أول (= الحادث) لا أول له ، وهذا تناقض .

وهذه مغالطة من النسفي إذ الذي له أول هو الأفراد الحادثة أما الجنس فلا أول له فعمّم النسفي حكم الأفراد على الجنس وقد تبين لنا الفرق بينهما وقد سبق الإشارة إلى أن هذا الدليل قد استخدمه الجويني أيضاً .

أما دليله الرابع فأصله عند الجويني[٢] فهو متابع له ومحصله : أن قول القائل لا تأكل لقمة إلا وتأكل قبلها لقمة باطل أما قول القائل : لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة جائز والجويني عبر بالدرهم والدينار بدل اللقمة .

وهذا دليل غير صحيح ولا مستقيم لأن « قول القائل : لا أعطيك حتى أعطيك فهو نفي للمستقبل حتى يحصل مثله في المستقبل ويكون قبله فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل وهذا ممتنع ، لم ينف الماضي حتى يكون قبله ماض فإن هذا ممكن ، والعطاء المستقبل ابتداؤه من المعطي ، والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له فإن وجود ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع »[٣].

و - نقد مقدمة (وكل حادث فله محدث)

بعد المقدمات السابقة يصل المتكلمون إلى النتيجة وهي حدوث العالم ثم بعد إثبات حدوثه يتبين أن له محدثاً لأن المحدث يفتقر إلى غيره في وجوده ومع أن هذه

---

(١) منهاج السنة ١ / ٤٢٦ - ٤٢٨ .

(٢) انظر الارشاد ص ١٦ .

(٣) منهاج السنة ١ / ٤٣٦ .

مسألة ضرورية إلا أن كثيراً من المتكلمين أخذوا يقيمون عليها الدليل والنسفي - كما أميل إليه - يراها بدهية لكنه يقيم عليها الدليل وقد ذكرت ذلك سابقاً .

هذا وقد أشار القرآن الكريم إلى بداهة دلالة الحادث على المحدث ونبه عليها كما في قوله تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون** ﴾[1] ؟

يقول شيخ الإسلام : « ومن المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدم لابد له من محدث وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان ، فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال : من ضربني ؟ فلو قيل له : لم يضربك أحد ، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث بل يعلم أنه لابد للحادث من محدث ، فإن قيل : فلان ضربك ، بكى حتى يضرب ضاربه فكان في فطرته الاقرار بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل ولهذا قال تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون** ﴾[2] .

أما دليل النسفي على أن للعالم محدثاً فقد ذكرنا سابقاً أنه استخدم دلالة التخصيص المبنية على الجواز والإمكان واستخدمها من جهتين من جهة إمكان الذوات ومن جهة إمكان الصفات فدل إمكان الذوات وصفاتها على أن لها مخصصاً خصص ذواتها بالوجود على العدم وخصها بما لها من الصفات والهيئات والقدر ، وهذا الدليل - كما قلت - بناه النسفي على دليل الحدوث (= الأعراض والأعيان) فهو بعد أن استخدم دليل الأعراض والأجسام لإثبات حدوث العالم انطلق من حدوث العالم مستخدماً الجواز والامكان (التخصيص) على أن له محدثاً أحدثه ، وهذه الدلالة صحيحة شرعاً ونبه القرآن عليها . قال تعالى : ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً** ﴾[3] .

---

(١) سورة الطور ، آية (٣٥) .

(٢) شرح حديث النزول ص ١٢٤ .

(٣) سورة الفرقان ، آية (٤٥) .

وقوله تعالى : ﴿ **نحن قدرنا بينهم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون** ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ **لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون** ﴾[١] وغيرها من الآيات .

والمتكلمون قد اهتموا بهذه الدلالة وبخاصة من عهد الجويني فمن بعده إلا أنهم وقعوا في مزلق خطير في صدد إثبات هذه الدلالة إذ نفو لأجلها الحكمة الإلهية وقالوا بأن الله يفعل بمحض الإرادة والمشيئة لا لحكمة ولا لغاية وهذا ما جعل ابن الرشد ينتقد دلالة التخصيص هذه لكونها تفضي إلى تعطيل الحكمة الإلهية في نظره[٢] لكن الحق أن هذه الدلالة صحيحة وليست تؤدي إلى شيء مما زعمه المتكلمون ولذا يقول الإمام ابن تيمية : « ومن سلك طريق أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه ، وإذا كان كذلك فإن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن في نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وذلك لا ينافي أن يكون المشيئه والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض »[٣] .

وأما دليل النظام والاتساق والعناية التي ذكرها أبو المعين فهي أدلة صحيحة على أن العالم له خالق أوجده على غاية النظام والاتساق والعناية وهو دليل قرآني أشار إليه القرآن الكريم في كثير من آياته وعقلي في نفس الوقت .

قال تعالى : ﴿ **وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب ونخيل صنوان وغير صنوان يُسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ..** ﴾[٤] .

---

(١) سورة الواقعة ، آية (٦١ - ٧٠) .

(٢) انظر مناهج الأدلة ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣) درء التعارض ٩ / ١١١ - ١١٢ .

(٤) سورة الرعد ، آية (٤) .

فاختلاف المتجانسات يقتضي وجود خالق خَالَفَ بينها مع اقتضاء ذواتها التسوية وكذا اجتماع المتضادات التي من طبعها التنافر كالشجر الأخضر المذكور في القرآن مع النار قال تعالى : ﴿ **الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون** ﴾[١] فكل ذلك يدل على أن لهذا العالم موجداً أوجده .

فالتخصيص مع دليل اختلاف المتجانسات واجتماع المتباينات كل ذلك دليل على وجود صانع لهذا العالم .

وعلى كل فأدلة وجود خالق خلق هذا الكون كثيرة لا تحصر هذا مع أنها في الأساس فطرية ضرورية لكن بعض الناس قد يحتاج إلى النظر إما لتقوية ما وقر في الفطرة أو لفسادها وانحرافها عن الحق ...[٢] .

ثالثاً : الملاحظات الإجمالية على دليل الحدوث :

بعد أن ذكرنا فيما سبق الملاحظات التفصيلية يحسن بنا هنا أن نذكر بعض الملاحظات الإجمالية فمن ذلك :

أ - إن دليل الحدوث كثير التفريعات وطويل المقدمات ، وفيه خفاء وغموض أوجب صعوبة الدليل على آحاد المكلفين فالأعراض - مثلاً - لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب طويلة يكثر الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، مع المعرفة بفساد شبه المنكرين لها ... حتى يمكن الاستدلال بها على المطلوب[٣] .

وفي صعوبته يقول ابن رشد - وهو من أشهر من نقده - : « وطريقتهم (= المتكلمين) التي سلكوا ... طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه »[٤] .

---

(١) سورة يس ، آية (٨٠) .

(٢) لمزيد من التفصيل لمعرفة أدلة وجود الله يراجع كتاب البرهان الساطع في إثبات الصانع لابن الوزير ، ودلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي ولا يسلّم له كل ما ذكره ، والأدلة العقلية لسعود العريفي .

(٣) انظر رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص ٥٤ - ٥٦ بتحقيق الجليند .

(٤) مناهج الأدلة ١٣٥ .

وقد رأينا - فيما سبق - صحة ما ذكر ابن رشد من صعوبة هذا الطريق وكثرة الشبهات الواردة على مقدماته مما يجعله غير برهاني ولا يقيني مع أن النتيجة المطلوب إثباتها بهذا الدليل وهي وجود الباري أوضح وأجلى من سطوع الشمس في رابعة النهار فكيف يستدل على الأوضح الأبين بما هو أخفى وأدق ، وكيف تكون مقدمات ما هو ضروري خفية ؟!

ب - إن كثيراً من مقدمات الدليل بل أكثرها مختلف فيها بين العقلاء فقد رأينا الخلاف في حصر قسمة العالم ، والخلاف في الأعراض من حيث ثبوتها وحدوثها وعدم تعري الأجسام عنها ، وامتناع حوادث لا أول لها ... وكذا الخلاف في ثبوت الجوهر الفرد .. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون ما هو مختلف فيه دليلاً على الباري سبحانه ، إن الاختلاف في مقدمات الدليل يقتضي عدم برهانية دلالته ويقينيته .

جـ - يلزم عليه لوازم باطلة .

فمن الملاحظات التي توجه إلى دليل الحدوث بل تكاد تكون أهم ملاحظة هي ما نتج عن التزام هذا الدليل من لوازم فاسدة التزم المتكلمون كثيراً منها ، وبعضها لم يلتزموها ، وهي وإن كانت جميعاً لوازم لطريقتهم إلا أن لازم المذهب ليس بلازم بإطلاق ، بل فيه ما هو لازم وفيه ما ليس بلازم ، فلازم القول الحق لازم يجب التزامه ، أما لازم القول الباطل - إن التزمه صاحبه - فهو لازم ، وإن لم يلتزمه فليس بلازم له ، لكن تذكر لوازم القول الباطل وإن لم يلتزمها صاحب القول لبيان بطلان قوله إذ فساد اللازم يدل على فساد ملزومه[1] .

وبالنسبة لما نحن فيه ، فإن فساد طريقة المتكلمين مع ظنهم أن لا طريق لإثبات الصانع غيرها لزم منه قدم العالم وبالتالي إنكار الصانع ... الخ .

وهذا ما ألزمهم إياه الفلاسفة إلا أن المتكلمين لا يلتزمون هذا اللازم بل يفرون منه أشد النفور ، فيذكر لبيان فساد طريقتهم لا لأنهم يلتزمونه ومما يحمد

---

(١) انظر في لازم القول هل هو لازم أم لا ؟ مجموع الفتاوى ٢٩ / ٤١ - ٤٢ ؛ ودرء التعارض ٨ / ١٠٨ .

للنسفي أنه لم يدّع توقف حدوث العالم على طريقة الأعراض والأجسام بل ذكر أن هناك طرقاً تركها مخافة التطويل .

أما اللوازم التي التزموها حتى يسلم لهم الدليل فهي كثيرة ولا يمكن حصرها في هذا الموضع فهي تزيد على مائة لازم ولا تحصى إلا بكلفة - كما يقول ابن القيم[1] - غير أننا نشير هنا إلى بعضها إشارات سريعة لأن الغرض ليس استقصاءها وإنما التنبيه عليها وقد سبق أن أشرت إلى بعض اللوازم أثناء نقد أصول طريقتهم فمن تلك اللوازم :

نفي الصفات :

ذلك أنهم حينما أثبتوا الأعراض وأثبتوا حدوثها وأن الأجسام لا تخلو عنها ولا تسبقها وما لا يخلو عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث والعالم عبارة عن أعراض وأجسام لا غير فهو حادث بحدوث مكوناته ولابد له من محدث مخالف له في كل شأنه فهو قديم والعالم حادث فلا يجوز اتصافه بشيء من الحوادث ولا أن تحله الحوادث لأن ذلك يؤدي إلى حدوثه أو قدم الحوادث وكلا الأمرين باطل فبطل ما أدى إليهما .

والصفات لما كانت أعراضاً فإن إثباتها يستلزم حدوث الصانع وكونه جسماً وهم قد أثبتوا حدوث جميع الأجسام وأنها متماثلة - بناء على القول بالجوهر الفرد - فما يصح على بعضها يصح على كلها فأصبح موقفهم من صفات الله الثابتة بالشرع أمام أمرين :

أحدهما : إثبات تلك الصفات وهذا - عندهم - يستلزم القدح في الدليل الذي أثبتوا به وجود الله أو يستلزم أن يكون الصانع جسماً حادثاً كسائر الأجسام الحادثة التي تحلها الصفات والأفعال الجارحة .

ثانيهما : وإما تأويل تلك الصفات أو تفويضها وكلا الأمرين يقتضيان نفيها . وعندها يصح لهم دليل إثبات الصانع ويثبت وجوده وكونه قديماً لا محدثاً .

---

(١) انظر الصواعق المرسلة ٣ / ١١٩١ .

وتفصيل هذا الإجمال :

أن الجهمية نفت جميع الأسماء والصفات والأفعال التزاماً منهم لأصول الدليل فنفوا عن الله العلم والقدرة والإرادة والكلام ... ولم يسموه بما سمّي به نفسه أو سمت به رسله ونفوا الأفعال الثابتة له سبحانه مثل كونه يحب ويكره ويرضى ويسخط وينزل ويتكلم ويخلق[١] .

وأما المعتزلة فالتزموا نفي الصفات والأفعال دون الأسماء لما في نفيها من تكذيب القرآن تكذيباً ظاهراً فأثبتوها دون ما دلت عليه من الصفات ، فقالوا سميع بلا سمع وبصير بلا بصر وعليم بلا علم ... الخ سفسطتهم التي يمجها كل ذوق سليم إذ كيف يصح إثبات اسم دون ما دل عليه من المعنى وسوف نرى ردود النسفي عليهم في هذه القضية فيما سيأتي إن شاء الله .

وصار هؤلاء المعتزلة يقولون إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والمقدار ... ونحو ذلك من الألفاظ المجملة وأدخلوا في نفي الأعراض نفي الصفات وفي نفي الحوادث نفي أفعال الله وفي نفي المقدار نفي علوه سبحانه وفي نفي الأبعاض نفي الصفات الخبرية ...[٢] .

وأما الأشعرية : فإنهم أثبتوا الصفات المعنوية وأنكروا تسميتها أعراضاً حتى لا يلزمهم نفيها كما أثبتوا الأسماء أما الصفات الخبرية والفعلية فقد نفوها طرداً لأصول الدليل حتى يسلم لهم دليل وجود الصانع ، ولهم في الخبرية قولان المتقدمون منهم كالأشعري وتلاميذه يثبتونها نظراً لأنهم لم يجعلوا دليل الحدوث هو الدليل الوحيد لإثبات وجود الصانع بل إنهم وإن اعتقدوا صحته إلا أنهم ذموه .

وأما المتأخرون فقد نفوا الصفات الخبرية لحصرهم إثبات وجود الله في طريق الأعراض والأجسام فلزمهم عليه نفي الصفات الخبرية[٣] .

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية ٦٣ ط. دار الكتب العلمية .

(٢) انظر النبوات لابن تيمية ٦٣ ط. دار الكتب العلمية .

(٣) انظر درء التعارض المجلد الأول .

وأما الماتريدية فهم مشابهون للأشعرية في الجملة إلا أنهم في الصفات الخبرية ينفونها إما بتأويلها أو تفويضها وليس لهم فيها قولان كالأشعرية وسيأتي بيان ذلك من خلال عرض آراء النسفي في هذه القضايا .

أما في الرؤية :

فإن الجهمية والمعتزلة نفوا رؤية الباري لأن الرؤية تتعلق بالإجسام والله ليس بجسم .

أما الأشعرية والماتريدية فمع قولهم بجواز الرؤية عقلاً ووجوبها شرعاً إلا أنهم التزموا لوازم باطلة بسبب تمسكهم بدليل الأعراض والأجسام فهم لمّا أثبوا الرؤية ورأوا أنها في الشاهد لها شروط معينة ورأوا تلك الشروط خاصة بالأجسام والله ليس بحسم فأرادوا الجمع بين الأمرين فتناقضوا إذ مع إثباتهم للرؤية إلا أنهم فسروها بما يجعلها رؤية علمية وهذا ما لا ينازعهم فيه المعتزلة[1] .

ومن اللوازم التي التزموها لأجل ذلك :

١ - جواز رؤية كل موجود سواء كان جسماً أو عرضاً ذلك أنهم جعلوا علة الرؤية في الشاهد هي الوجود فألزمهم خصومهم رؤية الأعراض فالتزموها وكذا رؤية الأصوات لأنها موجودة فالتزموها بل التزموا أن جميع الإدراكات تتعلق بالوجود فكل موجود يصح أن يرى ويسمع ويشم ويذاق ويطعم .

وفي هذا من الخلط بين الحواس ما يخالف البداهة الحسية .

٢ - ولأجل نفيهم لشروط الرؤية في الشاهد وتعليقهم لها بالوجود فقط وأن حقيقتها هي معنى يخلقه الله في العين عند فتحها لأجل ذلك التزموا جواز أن يكون بحضرة الإنسان جبال وأنهار ووحوش .

لكن الله أجرى العادة بعدم حصول ذلك ، كل ذلك حتى يسلم لهم دليل صحة الرؤية من جهة ويسلم لهم دليل وجود الصانع من جهة أخرى .

---

(١) انظر درء التعارض ٧ / ٢٣٧ - ٢٣٨ ؛ والأصفهانية ٦٢ - ٦٣ ؛ وانظر مقدمة مناهج الأدلة ١٢٣ .

٣ - والتزموا أن الله يرى لا في جهة لأن الجهة عندهم من صفات الأجسام والله منزه عن الجسمية .

وقد التزم النسفي بهذه اللوازم وسيأتي بسط الحديث عن ذلك عند مبحث الرؤية بمشيئة الله تعالى[١] .

ومما لزم على طريقتهم أيضاً تعطيل الباري عن الفعل فيما لم يزل ثم صار فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك[٢] .

وأصل هذا اللازم شبهة للفلاسفة يوردونها عليهم يقولون فيها : « إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهة ، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم »[٣] .

لذا كان جوابهم مختلفاً بعد أن التزموا أنه كان معطلاً عن الفعل ، فالمعتزلة قالوا بالترجيح بلا مرجح وأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، فخالفوا الحس والعقل والشرع لذا نجد شيخ الإسلام يصفهم بالمكابرة[٤] .

أما الأشعرية والماتريدية : فقد قالوا إن المرجح لحدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه هو الإرادة القديمة ولا يحتاج الأمر إلى سبب حادث لأن من شأنها التخصيص ، لكن « الإرادة التي يثبتونها لم يدل عليها سمع ولا عقل ، فإنه لا تعرف إرادة ترجح مراداً على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح »[٥] .

---

(١) انظر ص من هذا البحث .

(٢) انظر شرح الطحاوية ١١١ ط التركي ؛ ومنهاج السنة ١ / ١٥٦ - ١٥٧ .

(٣) درء التعارض ١ / ٣٢٠ - ٣٢١ . وانظر مناهج الأدلة ١٣٦ - ١٣٧ ، ٢٠٧ ؛ ومجموع الفتاوى ٦ / ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ١٦ / ٣٠٠ - ٣٠١ ؛ ومنهاج السنة ١ / ٤٤١ .

(٥) انظر مجموع الفتاوى ١٦ / ٣٠٠ .

هذا وهناك لوازم كثيرة فاسدة على طريقتهم ليس المجال مجال استقصائها كقول جهم بفناء الجنة والنار وكنفي العلو والقول بخلق القرآن ، والاستطاعة هل هي قبل الفعل أو معه ؟ والحشر والبعث هل هو تجميع بعد تفريق أم هو إعادة بعد إفناء ، والقول بتماثل الأجسام وغيرها من الأمور[١] .

د - تسلط الفلاسفة عليهم :

لما كان دليل المتكلمين بهذه المثابة فقد تسلط عليهم الفلاسفة والدهرية إذ لما رأوا فساد أقوال المتكلمين في حدوث العالم أظهروا القول بقدم العالم ، واحتجوا عليهم بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع بل لابد لكل متجدد من سبب حادث وما دام أن المتكلمين يقولون ليس هناك سبب حادث فإن الفلاسفة والدهرية قالوا بدوام الفعل ، وإذا كان الفعل دائماً لزم قدم الأفلاك والعناصر[٢] .

ولما رأى هؤلاء أن هذا الذي يقوله المتكلمون هو دين الرسل وأتباعهم - مع أنهم برءاء منه - اعتقدوا فساده وأن الرسل لم يبينوا الحق وأنهم أخبروا بخلاف الحق ، وإذا أحسنوا الظن بهم قالوا فعلوا ذلك لمصلحة الجمهور[٣] .

رابعاً : موقف السلف من طريقة المتكلمين :

أما موقف السلف من طريقة المتكلمين فإنهم قد ذموها وأنكروها وبدعوها .

أ - لأنها بدعة في دين الأنبياء ، وهذا الدليل بتفاصيله الكلامية مما لم يرد به الشرع الحنيف ولا أمر به : « وهذه هي أصول الدين عندهم (= المتكلمين) وهذا مما يخالفهم فيه جماهير المسلمين بل جمهور عقلاء العالمين بل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول لم يوجب هذه الطريقة ولا دعا إليها ولا كان إيمان السابقين الأولين موقوفاً عليها »[٤] .

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ٣٩ - ٤٠ ، ٨ / ٩٣ - ٩٧ ؛ ومجموع الفتاوى ٥ / ٥٤٢ - ٥٤٥ ؛ والصفدية ١ / ٢٧٤ ؛ والصواعق المرسلة ٣ / ١١٩١ - ١١٩٤ .

(٢) انظر شرح حديث النزول ٤٢٠ - ٤٣٠ ؛ ومنهاج السنة ١ / ٤٤٢ - ٤٤٥ .

(٣) انظر درء التعارض ٨ / ٩٧ ، ٢٩٧ ؛ والصفدية ١ / ٢٧٥ .

(٤) انظر درء التعارض ٨ / ١٢ - ١٨ .

والنسفي نفسه يعترف بأن الرسول - ﷺ - لم يدع أحداً إلى هذه الطريق ولم يكلف أحداً بها بل قبل من المؤمنين إيمانهم دون البحث عن هذه الأمور وسؤال الناس عنها ، وكذا فعل خلفاؤه من بعده(١) .

وقال الخطابي في الغنية : « ... فقد علمنا أن النبي - ﷺ - لم يدعهم في هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه ولا عن واحد من أصحابه من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد ، على أنهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء وسلكوا غير طريقتهم »(٢) .

ب - والأمر الآخر الذي لأجله ذم السلف طريقة المتكلمين هو أنها غير صحيحة بل هي باطلة في نفسها كثيرة الشبهات والشكوك غير مفضية للمطلوب منها بيقين « حيث سلكوا في الاستدلال طرقاً ليست مستقيمة واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب »(٣) .

جـ - وأمر آخر كان سبباً لانكار السلف لها وهو ما لزم عليها من لوازم باطلة ذكرنا بعضاً منها فيما سبق وهي جديرة ببحث مستقل .

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا الأمر مفرِّقاً بين من ذمها لكونها لم ترد في دين الأنبياء مع أنها صحيحة كالأشعري والخطابي والحليمي وأبي يعلى وغيرهم .

---

(١) انظر التبصرة ٣٤ - ٣٦ .

(٢) نقلاً عن الحجة لقوام السنة الأصفهاني ١ / ٣٧٥ - ٣٧٦ ؛ وانظر درء التعارض ٧ / ٢٩٣ ، ٢٩٧ ؛ وصون المنطق للسيوطي ص ٩٤ . وكتاب الخطابي الغنية لم يصل إلينا لا هو ولا كتابه الآخر شعار الدين . وقد نقل منهما ابن تيمية نصوصاً طويلة . انظر ٧ / ٢٧٨ - ٣١٢ ، ٨ / ٣٥١ - ٣٥٥ ، ونقض التأسيس ١ / ١٧٦ - ١٨٢ .

(٣) درء التعارض ٧ / ١٤٣ - ١٤٤ .

وبين من ذمها لكونها باطلة في نفسها يلزم عليها لوازم باطلة عكس ما أريد منها وهذا قول الأئمة ابن المبارك والشافعي وأحمد ومالك وإسحاق ... وغيرهم[١] .

هذا ونصوص السلف في ذم طريق المتكلمين كثيرة جداً وقد اعتنى بجمعها بعض العلماء كالهروي في كتابه ذم الكلام[٢] والخطابي في كتابه الغنية[٣] والسيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام[٤] وغيرهم ولكن ينبغي أن يعلم أن السلف لم ينفوا جنس الكلام فإن كل آدمي يتكلم ولا ذموا الاستدلال والجدل الذي أمر الله به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو حق بل ذموا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة المخالف للعقل وهو الباطل[٥] .

وبعد فقد وصلنا إلى نهاية المطاف في نقد هذا الدليل عند المتكلمين بعامة والنسفي بخاصة ونقدنا لهم نقد له وقد أوسعه شيخ الإسلام نقداً في كثير من كتبه كما مر معنا ، كما أن من أشهر الذين نقدوه ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ولجده من قبله فتوى في تحريم سلوك طريق المتكلمين[٦] .

---

(١) انظر شرح حديث النزول ٤١٧ ، ٤١٨ ؛ درء التعارض ٧ / ٢٨٨ ، ٣١١ - ٣١٢ ؛ والصفدية ١ / ٢٧٥ ؛ والنبوات ٦٢ .

(٢) مطبوع في خمسة مجلدات .

(٣) مفقود لكن لخص السيوطي غالبه في كتابه صون المنطق .

(٤) مطبوع في مجلد بتعليق علي سامي النشار .

(٥) انظر الفرقان بين الحق والباطل ص ١١١ (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) .

(٦) نشر فتواه محمد عابد الجابري مع تحقيقه لكتاب مناهج الأدلة وصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية .

الفصل الثاني

توحيد الربوبية والألوهية

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : توحيد الربوبية .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في توحيد الربوبية .

المبحث الثالث : توحيد الألوهية .

تمهيد

التوحيد لغة : مشتق من وحد الشيء إذا جعله واحداً فهو مصدر وحد يوحّد أي جعل الشيء واحداً .

وفي الشرع : إفراد الله سبحانه بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات[١] .

ويقسمه أهل السنة إلى ثلاثة أقسام :

١ – توحيد الربوبية : وهو إفراد الله بالخلق وبالملك والتدبير .

٢ – توحيد الألوهية : وهو إفراد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه .

٣ – توحيد الأسماء والصفات : وهو إفراد الله تعالى بما له من الأسماء والصفات[٢] .

وقد دل على هذا التقسيم الاستقراء لنصوص الشرع[٣] .

ويذكر بعض الباحثين أن السلف لم يفصلوا في أقسام التوحيد لأن الربوبية والألوهية داخلة في الأسماء والصفات فيبسطون القول فيها من هذه الناحية ، ويعتبرون ذلك كافياً في إيضاح حقيقة التوحيد بكل أنواعه وإنما أفرد توحيد الربوبية والألوهية عند بعضهم من باب عطف الخاص على العام[٤] .

أما مفهومه عند المتكلمين فهو اعتقاد أن الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له ، وأشهر أنواعه عندهم هو الثالث وهو توحيد الأفعال أي أن خالق العالم واحد ويحتجون على ذلك بدلالة التمانع الآتي ذكرها ، ويظنون أن هذا هو توحيد الأنبياء والمرسلين وأن هذا هو معنى (لا إله إلا الله) وأن معنى الإلهية هي القدرة على الاختراع[٥] .

---

(١) انظر تيسير العزيز الحميد ٣٣ ؛ والقول المفيد لابن عثيمين ١ / ٥ ؛ ومجموعة التوحيد ١ / ١٧٠ .

(٢) القول المفيد لابن عثيمين ١ / ٥ ، ٩ ، ١٢ ؛ فتاوى العثيمين ٢ / ٨ وما بعدها .

(٣) انظر رسالة الإسلام دين كامل لمحمد الأمين الشنقيطي ص ٧ ؛ والمجموع الثمين ٢ / ٧ – ٨ .

(٤) انظر د. علي العلياني في حقيقة التوحيد ص ٩٢ .

(٥) انظر تحفة المريد للبيجوري ص ٣٧ ، ٣٨ ؛ وحاشيته على السنوسية ٥٦ ، ٥٧ ؛ التدمرية ١٧٩ – ١٨٠ .

مفهوم التوحيد عند النسفي :

أما عن مفهوم التوحيد عند أبي المعين فهو لا يخرج عن مفهومه عند سائر المتكلمين من كونه توحيداً في الذات والصفات والأفعال أما توحيد الألوهية فليس هو من مفهوم التوحيد عنده - كما سيأتي بيان ذلك - .

وتوحيد الذات أشار إليه عند حديثه في إبطال قول المجسمة بأن قولهم بأن الصانع جسم يبطل التوحيد في الذات ، ورد عليهم هناك[1] أي في بحث التنزيهات .

أما توحيد الصفات فتعرض له عند حديثه عن صفات الباري جل وعلا كما سيأتي .

وأما توحيد الأفعال (= الربوبية) فقد أفرد له بحثاً مستقلاً أثبت فيه وحدانية الصانع ورد على القائلين بالتعدد من الثنوية والمجوس .

(١) انظر التبصرة ١٢٥ .

المبحث الأول : توحيد الربوبية :

بعد أن فرغ النسفي من إثبات وجود الله تعالى انتقل للبرهنة على وحدانيته سبحانه ، وقد استخدم دليل التمانع المشهور عند المتكلمين ومعناه : (هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه)[1] وقرره النسفي من وجهين بحسب جهة التمانع :

أ - جهة القدرة حيث يفرض توارد القُدَر على مقدور واحد ، فلو فرضنا إلهين صانعين للعالم وعلما معدوماً لو وجد لكان جوهراً أو عرضاً فلا يخلو الحال من ثلاثة احتمالات :

١ - إما أن يكون كل واحد منهما قادراً على إيجاده .

٢ - وإما أن يكونا غير قادرين على إيجاده .

٣ - وإما أن يكون أحدهما قادراً على إيجاده والآخر عاجزاً .

فإذا لم يكن كل واحد منهما قادراً على إيجاده - مع أنه مقدور في نفسه .

فإذاً كل واحد منهما عاجز لزوال قدرته عما هو مقدور في نفسه والعاجز لا يكون إلهاً .

وإذا كان أحدهما قادراً على إيجاده والآخر عاجز فالعاجز لا يكون إلهاً .

ولو كانا جميعاً قادرين على إيجاده فلا يخلو حالهما من أمرين :

١ - إما أن يكون كل واحد منهما قادراً على إيجاده على الإنفراد والاستبداد فلو أوجده أحدهما فإن الآخر إما أن تزول قدرته عنه بعدما كان مقدوراً له فيصبح عاجزاً إذ أزال صاحبه قدرته عما هو مقدر له والعاجز ليس بإله .

فإن لم تزل قدرته عنه صار محالاً أن يوجده بعدما أوجده صاحبه لأن إيجاد الموجود محال .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٧٦ .

٢ - وإما أن يوجداه على سبيل التعاون دون الإنفراد وفي هذا تعجيز لهما لأن من لا يوجد الشيء إلا بمعاونة غيره له فهو عاجز والعاجز لا يصلح إلهاً[١] .

وهناك أمر آخر لم يذكره النسفي وهو أن في هذا الفرض دوراً ممتنعاً إذ تصبح قدرة كل منهما متوقفة على قدرة الآخر .

وهنا شبهة أوردها بعضهم وهي لِمَ لا يجوز أن يكون كل من الإلهين قادراً بشرط أن لا يفعل معه الآخر ولا يكون ذلك قادحاً في القدرة قياساً على الواحد منهما حال كونه قادراً على أحد الضدين بشرط عدم قدرته على الآخر - لامتناع اجتماع الضدين - وليس ذلك قادحاً في قدرته فكذا يقال في القادرين ؟

وقد أجاب النسفي عن هذه الشبهة بأن هذا قياس مع الفارق فالواحد أثبت أحد الضدين مع قدرته عليهما على البدل لكنه فعل أحدهما باختياره وهذا دليل كمال القدرة - وإن زالت قدرته عن الثاني لاستحالة الجمع بين الضدين .

أما الاثنين فإن أحدهما عجّز صاحبه بمنعه من التصرف في المحل بإثبات ضد ما يريد صاحبه فعله فيه فأصبح عاجزاً لا اختيار له ولا قدرة[٢] .

ونجد شبيهاً بهذا الرد عند ابن تيمية حيث يقول بعد أن ذكر الشبهة : « هذا تشبيه باطل وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل[٣] منهما بمشيئته وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر لكنه قادر عليه إن اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ، ليس بشيء .

وذلك لا ينافي القدرة بوجه من الوجوه فإن الفاعل لأحد الضدين يختار هذا دون ذاك فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرده لا لأن غيره منعه منه ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله ، بخلاف القادر إذا قيل : إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا

---

(١) انظر التبصرة ٨١ - ٨٢ .

(٢) انظر التبصرة ٨٢ - ٨٣ .

(٣) هكذا بالأصل والصواب « كلاً » لأنها مفعول به .

أمكنه غيره و لم يرد أن يفعله معه ، ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله لم يقدر أن يفعله هو فإنه حينئذٍ لا يكون قادراً بنفسه بل يكون غير قادر حتى يمكنه الآخر ويمتنع من أن يفعل ما يفعله »[1] .

ونلاحظ أن النسفي يفرض في جهة القدرة الاتفاق والاختلاف .

ب - جهة الإرادة :

إذ يُقدّر عند فرض إلهين للعالم وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة فيريد أحدهما إيجاد الحياة في شخص ويريد الآخر إيجاد الموت فيه وحينئذ فلا يخلو الحال من ثلاثة أمور :

١ - إما أن يحصل مرادهما جميعاً فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيًا ميتًا .. وهذا محال .

٢ - وإما أن لا يحصل مرادهما فيبقى الشخص لا حيًا ولا ميتًا ... وهذا محال ويثبت به عجزهما وعجزهما دليل بطلان ربوبيتهما .

٣ - وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر وفيه إثبات ألوهية من نفذت إرادته وبطلان ألوهية الآخر .

وهذه الاحتمالات الثلاثة - كما نرى - هي في حال الاختلاف في الإرادة .

أما حال الاتفاق في الإرادة فلم يذكرها النسفي ذلك أنه يرى أن الاتفاق فيها غير متصور[2] .

واتفاق الإلهين في الإرادة اعتراض مشهور على دليل التمانع وهو أنه يجوز أن تتفق الإرادتان فلا يفضي إلى الاختلاف وقد أجاب عنه - كما يقول ابن تيمية - كثير من المتأخرين بوجوه عارضهم فيها غيرهم و لم يهتدوا إلى تقرير القدماء كالأشعري والباقلاني وأبي الحسين البصري وأبي يعلى وغيرهم فإن هؤلاء علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما كما أن

---

(١) درء التعارض ٩ / ٣٦٢ ؛ وانظر التحرير والتنوير لابن عاشور ١٧ / ٤٢ .

(٢) انظر التبصرة ٧٨ - ٨٨ .

تمانعهما يستلزم عجز كل منهما فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير ومنهم من بين ذلك[١] .

وأشهر من أورد شبهة الاتفاق هذه وزعم أنها قادحة في دليل التمانع هو الفيلسوف ابن رشد[٢] .

وقد رد عليه ابن تيمية بأن الاتفاق أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل منهما فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله لزم أن لا يكون كل واحد منهما قادراً إلا إذا جعله الآخر قادراً ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر وعلى كلا التقديرين يلزم عجز كل منهما وعدم مقدرته[٣] .

هذا وقد جعل أبو المعين دلالة التمانع المستلزمة لاثبات الوحدانية مأخوذة من كتاب الله تعالى في بضع آيات ساق منها ما يلي[٤] :

أ - قوله تعالى : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾[٥] .

ب - قوله تعالى : ﴿ **... ولعلا بعضهم على بعض** ﴾[٦] .

وهاتان الآيتان أشهر أدلة المتكلمين على إثبات الوحدانية والأولى أكثر شهرة .

جـ - قوله تعالى : ﴿ **وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير** ﴾[٧] .

د - قوله تعالى : ﴿ **وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله** ﴾[٨] .

---

(١) انظر منهاج السنة ٣ / ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٢) مناهج الأدلة ١٥٧ .

(٣) درء التعارض ٩ / ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٤) انظر التبصرة ٨٤ .

(٥) سورة الأنبياء ، آية (١٧) .

(٦) سورة المؤمنون ، آية (٩١) .

(٧) سورة الأنعام ، آية (١٧) .

(٨) سورة يونس ، آية (١٠٧) .

هـ - وقوله تعالى : ﴿ **قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته** ﴾[1] .

و - وقوله تعالى : ﴿ **قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به** ﴾[2] .

ففي هذه الآيات إثبات ألوهية الله لنفاذ مشيئته وقدرته ، وبطلان ألوهية من اعتقد عبدة الأصنام ألوهيته لعجزه عن كشف ما أنزله الله وأثبته .

وفي الآية الأخيرة استدل الله بانعدام قدرة غيره على الاتيان بالسمع والبصر ... على وحدانيته وبطلان ألوهية من لا قدرة له على ذلك .

---

(١) سورة الزمر ، آية (٣٨) .

(٢) سورة الأنعام ، آية (٤٦) .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في توحيد الربوبية :

توحيد الربوبية فطري مركوز في نفوس المخلوقات ، والنفوس البشرية في حال الاضطرار تتجه إلى جهة واحدة وملجأ واحد لا تبغي غيره بديلاً ، وشاهد ذلك في كتاب الله قوله تعالى : ﴿ **وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه** ﴾[1] . وقال تعالى: ﴿ **أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار** ﴾[2].

وقد كان مشركو العرب مقرين بهذا النوع من التوحيد في الجملة وشهد لهم بذلك القرآن قال تعالى : ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** ﴾[3] وقال تعالى : ﴿ **قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله ...** ﴾[4] وقال تعالى : ﴿ **قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون** ﴾[5] .

وليس معنى كونهم مقرين بتوحيد الربوبية أنهم محققون له على الكمال والتمام فهذا لم يقل به أحد من أهل العلم وإنما معناه أنهم مقرون بشيء من خصائص الربوبية ككونه خالقاً رازقاً مدبراً ، كما أن هذا الإقرار ليس مطرداً عند جميعهم إذ فيهم من أشرك في الربوبية ومنهم من كان يؤمن بالمعاد والحساب ونحو ذلك كما قال زهير :

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فيُنقَمِ[6]

وبعضهم كان يؤمن بالقدر إضافة إلى ما سبق كقول عنترة :

---

(١) سورة الإسراء ، آية (٦٧) .

(٢) سورة يوسف ، آية (٣٩) .

(٣) سورة لقمان ، آية (٢٥) .

(٤) سورة المؤمنون ، آية (٨٦ - ٨٧) .

(٥) سورة يونس : ٣١ - ٣٢ .

(٦) هو بيت من معلقته انظر ديوانه ص ٨١ .

يا عبل أين من المنية مهرب إن كان ربي في السماء قضاها[(١)]

ومع إقرار المشركين بالربوبية لله لم ينفعهم ذلك الإقرار بل كانوا مشركين في حكم الشرع ولذا قاتلهم الرسول - ﷺ - وغنم أموالهم وسبى نساءهم واستباح دماءهم لأنهم لم يقروا لله بالعبادة التي من أجلها بعث الرسل والتي من حققها عصم دمه وماله وحسابه على الله .

و لم يقل أحد بوجود إلهين اثنين صنعا هذا العالم وأوجداه حتى المجوس الثنوية القائلين بإلهين لا يجعلونهما متساويين من كل وجه بل أحدهم خير والآخر شرير.

يقول ابن تيمية : « إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم ولا أثبت أحد إلهين متماثلين ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال ، ولا أثبت أحد قديمين متماثلين ولا واجبي الوجود متماثلين »[(٢)] .

والمجوس الثنوية القائلون بإلهين اثنين إله الخير وإله الشر لا يثبتون إلهين متساويين من كل جهة بل أحدهما خير قديم والآخر شرير واختلفوا فيه هل هو قديم أم محدث وحتى مع القول بقدمه فهو غير مساو للإله الخير بل أنقص منه[(٣)].

ومع كون وحدانية الرب فطرية كقضية وجود الله إلا أن الله أقام في كتابه بعض البراهين العقلية على وحدانيته سبحانه ، وبالتالي وجوب استحقاقه - سبحانه - للعبادة دون سواه . أما المتكلمون فقد شغفوا بالوحدانية وجعلوها لب الدين وأساسه وسبب بعثة الأنبياء وإنزال الكتب و لم يلتفتوا - إلا قليلاً - لما تستلزمه تلك الوحدانية من استحقاق العبادة للواحد القهار .

وأبو المعين النسفي واحد من أولئك المتكلمين الذين نهجوا هذا النهج من الاهتمام بتوحيد الربوبية وإهمال توحيد الألوهية .

---

(١) انظر القول السديد لعبد الرزاق العباد ٦٧ .

(٢) درء التعارض ٩ / ٣٤٤ ؛ وانظر التدمرية ١٧٧ - ١٧٨ .

(٣) انظر درء التعارض ٩ / ٣٤٦ ؛ والتدمرية الموضع السابق وقارن بما ذكره الرازي في تفسيره ٢ / ١٢٢ ؛ وانظر تبصرة الأدلة ٩٣ ، ٩٩ .

والطريقة المشهورة عند نظار المتكلمين في إثبات وحدانية الرب هي طريقة التمانع وقد يذكر بعض المتكلمين طرقاً أخرى كما فعل أبو منصور الماتريدي[١] والرازي[٢] والتفتازاني[٣] وغيرهم .

وأبو المعين النسفي اقتصر على دلالة التمانع المشهورة مع بيان مأخذها من كتاب الله تعالى .

ودليل التمانع هذا الذي يذكره المتكلمون برهان عقلي تام صحيح مؤد للمطلوب وهو امتناع صدور العالم عن اثنين على أكمل وجه[٤] .

قال شيخ الإسلام : « المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلاً لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولاً لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين ، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره »[٥] .

ويقول ابن أبي العز الحنفي : « كما قد دل دليل التمانع على أن خالق العالم واحد لا رب غيره ولا إله سواه »[٦] .

ويقول ابن تيمية عن طرق المتكلمين العقلية - دلالة التمانع - على إثبات الوحدانية : « هي طرق صحيحة عقلية »[٧] .

وقد حاول ابن رشد الطعن في هذا الدليل حيث قال : « وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل ... الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية ، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك

---

(١) انظر التوحيد ص ١٩ - ٢٣ .

(٢) انظر معالم أصول الدين ص ٧٤ - ٧٦ .

(٣) في شرح المقاصد ١ / ٣٤ .

(٤) انظر الدرء ٩ / ١٥٤ ؛ ومنهاج السنة ٣ / ٣١٢ .

(٥) الدرء ٩ / ٣٣٨ .

(٦) شرح الطحاوية ص ٨٧ ، ط الثامنة ، الألباني

(٧) منهاج السنة ٣ / ٣١٢ .

ليس برهاناً ، وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقع لهم به اقناع »[١] .

وقد رد عليه شيخ الإسلام قائلاً : « بل الذي ذكره النظار عن المتكلمين ، الذي سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ... لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظار المتكلمين هو اعتراض مشهور قد ذكره غيره وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة كما ذكر ذلك الآمدي وغيره وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يعرف بالسمع ، وليس الأمر كما ظنه هؤلاء بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار »[٢] .

وتتبين صحته عقلاً أن لو فرضنا إلهين تامي القدرة فلا يخلو الحال من اثنين :

١ - إما أن يتفقا وحينئذ يلزم توارد قدرتيهما على محل واحد وهذا محال إذ يمتنع أن يكون مؤثران تامان مستقلان يجتمعان على أثر واحد ويمتنع أن يفعلاه على سبيل التعاون بينهما لأن في ذلك عجز كل منهما إذ لا يفعل هذا أولا يقدر حتى يكون هذا فاعلاً أو قادراً معه فيكون كل منهما عاجزاً عن فعل شيء والعاجز لا يكون إلهاً .

« فعلم امتناع وجوب اتفاقهما على الفعل وثبت إمكان اختلافهما »[٣] .

وقد أوضح النسفي بطلان اتفاقهما على مقدور واحد كما مر هنا .

٢ - وإما أن يختلفا وحينئذٍ يلزم التمانع بينهما فهذا يريد حركة جسم والآخر يريد سكونه فإما أن يحدث مرادهما أو لا يحدث أو يحدث مراد أحدهما فقط ويمتنع مراد الآخر ... كما مر تقرير ذلك .

وإذا علمنا أن دليل التمانع هذا صحيح عقلاً في الدلالة على وحدانية الصانع علمنا حينها خطأ من ظن أن دلالته ليست برهانية وإنما هي خطابية إقناعية وأن

---

(١) منهاج الأدلة ص ١٥٧ .

(٢) الدرء ٩ / ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٣) منهاج السنة ٣ / ٣٠٨ .

إثبات صدق الرسول - ﷺ - ليس متوقفاً على إثبات وحدانية الرب وأنه لو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر - على ما يقوله هؤلاء - ، وقد ذهب إلى هذا القول أبو هاشم من المعتزلة وقد رد عليه النسفي رداً قاسياً حتى ذهب إلى أن مقصوده من ذلك إبطال الوحدانية وإفساد القول بالرسالة ورفع الشرائع وهدم قواعد الدين وأن قوله يؤدي إلى تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله دلائل الوحدانية إذ يكون ما علمه من تلك الدلائل فاسداً ومن جوّز على الله ذلك فقد نسبه إلى الجهل والسفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله فهذا منه سفه ومن وصف الله بالجهل أو السفه فقد كفر به من ساعته[١] .

وممن ذهب من المتكلمين إلى أن دلالة التوحيد سمعية وليست عقلية الرازي والتفتازاني والغزالي وكذا الهيتمي[٢] .

والذي جعلهم يذهبون إلى هذا هو ما أثير حول هذا الدليل من شبهات ظنوها قادحة فيه فاعتقدوا عدم برهانيته ، وقد ذكرنا أهم شبهتين فيما مضى وبيّنا أنها متهافتة .

ولذا فلا نستغرب حينما نرى شيخ الإسلام اهتم بدلائل الوحدانية كثيراً مع أن القرآن ذكرها في جمل يسيرة ذلك حتى يرد على من ظن من هؤلاء أن الوحدانية لا تثبت إلا بالسمع فقط .

---

(١) انظر التبصرة ٨٥ - ٨٧ .

(٢) انظر معالم أصول الدين للرازي ٧٤ ، والجام العوام للغزالي ٧٩ ط دار الكتاب العربي ؛ وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ٢٩ - ٣٠ ؛ وانظر الفتاوى الحديثية ٢٦٣ .

وألف افتخار الدين عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرماني (القرن التاسع) رسالة في برهان التمانع أثبت فيها قطعيته ، وكفّر التفتازاني محتجاً بأن النسفي قد صرح بتكفير أبي هاشم المعتزلي لأنه زعم أن العقل يجوز صانعين للعالم فأكثر . انظر الضوء اللامع ٤ / ٣٤٠ ؛ كشف الظنون ٢ / ١١٤٧ ؛ ومعجم المؤلفين ٦ / ١٣ .

مدى شرعية دليل التمانع[1] :

دليل التمانع صحيح عقلاً وبرهان ساطع على وحدانية الله كما مر معنا ذلك .

لكن يبقى السؤال هل هو دليل شرعي أو بمعنى هل هو مدلول القرآن كما ذكر ذلك النسفي وذهب إليه المتكلمون ؟ وهل الآيات التي ذكرها النسفي هي في تقرير الربوبية ؟

ذكر النسفي أن دلالة التمانع أخذها المتكلمون من القرآن الكريم وذكر جملة من الآيات صدرها بآيتين هما أشهر ما استدل بها المتكلمون على أن دليل التمانع قرآني وتلك الآيتان هما قوله تعالى : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾[2] وقوله : ﴿ **ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض** ... ﴾[3] .

أما الآية الأولى : فقد جاءت بعد ذكر تنزيه الله عن اللهو واللعب وتهديد الكفار بجزاء وصفهم الله تعالى بالنقائص وبيان أن الخلق جميعاً مربوبون لله تعالى ...

والآية دلت على أن تعدد الآلهة مستلزم للفساد (المعنوي أو الحسي) في السموات والأرض غير أن اللازم وهو فساد السموات والأرض لم يحصل بل الشاهد عكس ذلك من انتظام أمرهما وإذا بطل اللازم (فساد السموات والأرض) فقد بطل الملزوم (= تعدد الآلهة) فلم يبق إلا إله واحد وهو الله وحده لا شريك له .

وقد جرى المتكلمون على أن هذه الآية متضمنة لدليل التمانع في الربوبية فهي مسوقة لتقرير وحدانية الرب جل وعز وأنه لا رب غيره ولا فاعل معه سواء

---

(١) استفدت في هذا المبحث مما كتبه الأخ سعود العريفي في رسالته الأدلة العقلية ص ٣١٩ - ٣٤٢ ومن غيره من المصادر المذكورة في الهوامش .

(٢) سورة الأنبياء ، آية (٢٢) .

(٣) سورة المؤمنون ، آية (٩١ - ٩٢) .

وعندما يذكرون دليل التمانع فإنهم يستدلون عليه بهذه الآية كثيراً وقد يضيفون إليه آية سورة المؤمنون التي ثنى بها النسفي بعد هذه الآية التي نحن بصدد الحديث عنها .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الآية مسوقة لإثبات التمانع في الألوهية وليس في الربوبية .

وسبب الخلاف في دلالتها هو اختلافهم في معنى الفساد المذكور في الآية فالمتكلمون يرونه فساداً مادياً كخراب العالم واختلال نظامه ونحو ذلك وحيث إن العالم لم يفسد منه شيء بهذا المعنى دل ذلك على أن صانعه واحد . وهذا الذي جرى عليه المتكلمون وكثير من المفسرين[1] .

ويرى ابن تيمية أن الفساد المقصود في الآية هو فساد معنوي وهو ما يقابل الصلاح الناتج عن توحيد الله بالألوهية .

لأن المخاطبين بالآية وقت النزول لم يكونوا يقرون بخالق مع الله فكان إثبات أن الخالق واحد والاحتجاج عليهم بذلك تحصيل حاصل وإنما الذي كان واقعاً منهم هو صرف العبادة لغير الله تعالى . وقد قال الله ﴿ **لو كان فيهما آلهة** ﴾ ولم يقل إلهان ولا ربان بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق وإنما تنازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً لله ؟

فمقصود القرآن - كما يرى ابن تيمية - غير مقصود المتكلمين إذ جعلوا مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد لا يشبه شيئاً من المخلوقات هو حقيقة التوحيد ولاشك أن اعتقاد أن صانع العالم واحد صحيح وحق واجب لكن ليس كل الواجب بل بعضه ، والمشركون الذين سماهم الله ورسوله مشركين كانوا مقرين بأن الله خالق كل شيء[2] .

---

(١) انظر تفسير البغوي ٣ / ٢٤١ ؛ والكشاف ٣ / ٧ ؛ وتفسير النسفي ٢ / ٧٥ ؛ وتفسير ابن كثير ٣ / ١٩٤ ؛ وفتح القدير ٣ / ٤٠٢ .

(٢) انظر الدرء ٩ / ٣٦٩ - ٣٧٨ و ٣ / ٣٣٠ - ٣٣٥ .

وفي الحقيقة أن الآية إن كانت في الربوبية فهي مستلزمة للألوهية إذ إثبات الربوبية أحد أدلة الألوهية ، وإن كانت في الألوهية فهي متضمنة للربوبية لأنه لا يمكن توحيد العبادة إلا لرب واحد وبهذا تقترب شقة الخلاف .

وابن تيمية وإن كان يرى أن الآية ليست دالة على التمانع في الربوبية وإنما هي دالة على امتناع استحقاق من غير الله للعبادة فهو يرى صحة دليل التمانع عقلاً وأن من جعل الوحدانية بمجرد خبر محض فقد غلط[١] .

وممن أنكر أن يكون دليل التمانع هو ما تضمنته آية الأنبياء ابن رشد[٢] ويمكن أن يجاب عنه بأن المتكلمين لم يدعوا أن منطوق الآية هو دليل التمانع بل مضمونها[٣] ، والنسفي في تبصرته جعل التمانع مأخوذاً من الآية وليس هو نفس منطوقها الصريح[٤] .

الآية الثانية :

قوله تعالى : ﴿ **ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض** ﴾[٥] .

هذه الآية برهان صحيح على امتناع صدور العالم عن اثنين وهي أصرح أدلة القرآن على الوحدانية ولذا لم يحصل خلاف في تفسيرها بين المفسرين وذلك أن الآية اشتملت على برهانين اثنين يدلان على بطلان تعدد الإله وهما :

أ - البرهان الأول : ﴿ إذاً لذهب كل إله بما خلق ﴾ .

فلو قدر أن مع الله إله آخر فإما أن يكون فعل كل منهما مستقلاً أو يتعاونا والتعاون يلزم منه العجز ، فلا يقدر أحدهما على فعل شيء حال الانفراد

---

(١) الدرء ٩ / ٣٧٨ .

(٢) انظر مناهج الأدلة ١٥٨ .

(٣) انظر التفتازاني وموقفه من الالهيات لعبد الله الملا ص ٨٢٦ .

(٤) انظر التبصرة ص ٨٤ .

(٥) المؤمنون ، آية (٩١) .

لاحتياجه إلى من يعاونه ، ولا يقدر حال الاجتماع حتى يجعله الآخر قادراً أو يعينه وذلك الآخر لا يكون قادراً على إعانة صاحبه حتى يجعله صاحبه قادراً أو حتى يعينه فيلزم الدور .

فامتنع أن يكون كل منهما قادراً إذا كان محتاجاً لمن يعينه ، وحينئذ فلا يكون لكل منهما قدرة لا حال الإنفراد ولا حال الاجتماع ، فتعين أن يكون لكل منهما قدرة مستقلة عن الآخر فيفعل كل منهما فعلاً لا يشاركه فيه الآخر وحينها تتميز مفعولات أحدهما عن مفعولات الآخر فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته .

فلو كان مع الله إله آخر لذهب كل إله بما خلق لكن الواقع المشاهد أنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم فالعالم كله مخلوق لخالق واحد لا يتميز ولا ينفصل فيه خلق عن خلق وهذا يستلزم أن الرب واحد لا شريك له[1] .

والنسفي لم يذكر هذا البرهان الأول من الآية وإنما ذكر البرهان الآخر ﴿ **ولعلا بعضهم على بعض** ﴾ فهل يرى أن الدلالة فيه دون الأول ؟!!

ب - البرهان الثاني : ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ .

ومفهومه أنه لو قدر إلهان متساويان في القدرة فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكلا الأمرين إما لازم وإما جائز .

فإذا كان الإتفاق لازماً لهما بمعنى أن لا يفعل هذا ولا يريد حتى يفعل الآخر ويريد وتقدم أحدهما على الآخر ليس أولى من تقدم صاحبه عليه لتساويهما فيلزم عدم صدور الفعل منهما .

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع صدور الفعل منهما أيضاً لأن كلاً منهما يمنع صاحبه لتكافؤ قدرتيهما .

---

(١) انظر ابن تيمية السلفي ص ٨٣ وأصله في منهاج السنة ٣ / ٣١٣ - ٣١٧ .

وامتناع كل منهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذاك ولا يكون ذاك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً وهذا محال لأنه جمع بين النقيضين .

أما إذا كان اتفاقهما واختلافهما جائزاً ممكناً فإن تخصيص أحدهما أعني تخصيص الاتفاق دون الاختلاف أو عكسه يحتاج إلى مرجح يرجح الإتفاق على الاختلاف أو الاختلاف على الإتفاق ، ولا مرجح غير الإلهين وترجيح أحد الإلهين للاختلاف أو الإتفاق بدون صاحبه محال لأنهما متساويان وترجيحهما سوياً لأحد الأمرين هو الإتفاق وتخصيص الإتفاق على الإختلاف يحتاج إلى مرجح آخر والمرجح إلى مرجح آخر ويتسلسل الأمر وهذا باطل لأنه تسلسل في العلل .

وبهذا يتضح أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الإتفاق ولا حال الإختلاف .

ولابد حينئذٍ أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر يكون عالياً على من هو أقل منه قدرة ، فلو كان هناك آلهة لوجب علو بعضهم على بعض و لم يستقل بالفعل وحده إلا العالي الأقدر[1] .

بقية الآيات :

وأما الآيات الأخرى التي ذكرها النسفي للتدليل بها على الوحدانية فاستدلاله بها صحيح ولاشك غير أنه قصّر في دلالة الآيات على ذلك ، فالآيات مثبتة للربوبية والألوهية .

فقوله تعالى : ﴿ **وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير** ﴾[2] فيه إثبات أن الله هو النافع الضار وذاك من مقتضى ربوبيته وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح صرف العبادة لغيره تعالى لأن غيره لا يملك النفع والضر لنفسه فضلاً عن غيره .

---

(١) انظر كتاب ابن تيمية السلفي للهراس ص ٨٤ وأصله في منهاج السنة ٣ / ٣١٨ - ٣٢٥ .

(٢) سورة الأنعام ، آية (١٧) .

ومثلها قوله تعالى : ﴿ **وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله** ﴾[١] .

ومثلها قوله تعالى : ﴿ **قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته** ﴾[٢] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ **قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به** ﴾[٣] .

فهذه الآيات وأمثالها تبين أن الله هو الخالق المدبر النافع الضار وأن غيره لا يقدر على ذلك ولو كان معه إله آخر مكافيء له في الخلق والملك والتدبير والنفع والضر للزم التمانع بينهما وبالتالي عجزهما واللازم باطل وحينئذٍ فالملزوم عليه إخلاص العبادة له وحده دون شريك وهذا هو أسلوب القرآن الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية ، ولو جعلها أبو المعين دالة على التوحيدين لما حاد عن الصواب .

ويتلخص مما سبق صحة دليل التمانع وقطعيته في الدلالة على الوحدانية وهو صحيح شرعاً لأنه أدى ما قرره الشرع من إثبات الوحدانية لله تعالى و لم يلزم منه لوازم باطلة كما لزم على دليل الأعراض والجواهر وهو (غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية وخصوصاً آية المؤمنون فقضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما ولعل هذا يعطيه شيئاً من الصبغة الشرعية الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيين في إضفاء الشرعية عليه فلاشك في شرعيته بهذا الاعتبار)[٤] . والله أعلم .

---

(١) سورة الأنعام ، آية (١٠٧) .

(٢) سورة الزمر ، آية (٣٨) .

(٣) سورة الأنعام ، آية (٤٦) .

(٤) الأدلة العقلية على أصول الاعتقاد ص ٣٤٢ .

المبحث الثالث : توحيد الألوهية :

توحيد الألوهية هو « إفراد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه » هذا النوع هو أحد أنواع التوحيد الذي افترضه الله على العباد وهو حق الله على العبيد كما جاء ذلك في حديث معاذ حينما كان رديف النبي - ﷺ - على دابة فسأله أتدري ما حق الله على العباد ، وما حق العباد على الله ؟ قال الله ورسوله أعلم . قال : حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً ... الحديث[1] .

ويُسمّى هذا النوع توحيد الألوهية ، والإلهية ، والعبادة ، والقصد والطلب ومعناها جميعاً إخلاص العبادة لله وحده فهو المعبود لا شريك له دون سواه وقد أغفل المتكلمون هذا النوع من التوحيد بمعنى لم يجعلوه من مفهوم التوحيد وجعلوا الألوهية بمعنى الربوبية وأن الرب هو الإله وهما مترادفان معنىً ومعناهما القدرة على الاختراع (= توحيد الربوبية) واشتغلوا بتقرير وحدانية الرب دون الاشتغال ببيان وحدانية المعبود وظنوا أن الناس لا يعبدون إلا من اعتقدوه رباً ، أما ما يُرى من مظاهر الاستشفاع والاستغاثة والنذر والذبح وغيرها فلا تعد شركاً في توحيد الله لأنهم فعلوا ذلك دون اعتقاد ربوبية من وجهت تلك العبادات إليه ، فأما إذا اعتقدوا ربوبية من وجهت له تلك الأعمال فقد وقعوا في الشرك (= شرك الوحدانية) .

وهذا نوع من الإرجاء وهو إخراج هذه الأعمال سواء كانت أعمالاً قلبية أو أعمال جوارح عن مفهوم التوحيد وجعل التوحيد اعتقادياً فقط مع أن التوحيد اعتقادي وعملي .

ولأجل هذا الفهم الخاطئ لمعنى الإله وهو القادر على الاختراع عندهم نجد أن الصوفية راجت عند المتكلمين ووجدت المجال فسيحاً بل نجد بعض المتكلمين قد يجمع بين الكلام والتصوف .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في الجهاد برقم ٢٧٠١ ، وفي الاستئذان برقم ٥٩١٢ ، وفي التوحيد برقم ٦٩٣٨ ؛ ورواه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان برقم ٣٠ .

والإمام النسفي على جادة المتكلمين ليس له عناية بتوحيد الألوهية لأنه ليس من مفهوم التوحيد عنده ولذا لم نجده يفرده بالبحث كما أفرد غيره من القضايا والمسائل .

وليس معنى كون المتكلمين لا يدخلون توحيد الألوهية ضمن مفهوم التوحيد أنهم ينكرون استحقاق الرب للعبادة دون سواه !

كلا ! فهم يعتقدون وجوب عبادة الرب سبحانه وأنه هو المستحق للعبادة دون سواه وأنه لا يجوز صرف شيء من العبادة لغير الله لكن لا يجعلون صرف شيء من العبادة لغير الله مخلاً بالتوحيد ما لم يعتقد الصارف استحقاق المصروف له لشيء من ذلك فهم لا يعدون الشرك في العبادة إلا إذا قارنه اعتقاد شرك الربوبية .

ولقد وجدت للنسفي بعض العبارات والنصوص القليلة جداً والتي توضح موقفه من هذه المسألة .

قال في التبصرة : « .. أما صنيع الرسول فإنه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال والعلم بشرائطه ، كل منهم يعبدون ما ينحتون ويعتقدون أن ما يعبده أهل قبيلته وجملة أقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من الصخر والخشب شريك لله تعالى وكانوا يتعجبون من تجريد التوحيد وخلع الأنداد ويقولون للرسول - ﷺ - ﴿ **أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب** ﴾ »[1][2] .

وقال : « الإشراك اعتقاد شريك لله تعالى إما في العبادة كمشركي العرب ، وإما في التخليق كالمجوس »[3] .

---

(١) سورة ص ، آية (٥) .

(٢) تبصرة الأدلة ٣٤ .

(٣) تبصرة الأدلة ٧٧٧ .

ويقول : « ... فلما تبين وظهر اعتقاده سئل عن معتقده فقيل له : ما المعرفة وما التوحيد وما الإيمان وما الإسلام وما الدين ؟ فقال : ... وأما الإسلام أن تعبد الله بالوحدانية »[١] .

قال شارحه : « ... وأجاب عن الرابع بأن الإسلام أن تعبد الله في حال كونك متلبساً بتوحيده ، لأن اعتبار العبادة في الشرع متوقفة على التوحيد .. »[٢] .

ونحن نرى من خلال هذه النصوص أن النسفي لا يجعل توحيد الألوهية أو توحيد العبادة أو التوحيد العملي من مفهوم التوحيد حيث جعل الشرك في العبادة مشروطاً باعتقاد استحقاق المعبود من دون الله للعبادة أما كون صرف العبادة في حد ذاته يعد شركاً بغض النظر عن اعتقاد ذلك فهذا ما لا يراه النسفي ويوضحه قوله : « أن تعبد الله بالوحدانية » وقول شارحه : « اعتبار العبادة في الشرع متوقفة على التوحيد » .

وهذا بناء على مذهبه في الإيمان إذ هو – عفا الله عنه – في الإيمان مرجئ يرى الإيمان هو التصديق فقط وأن العمل ليس بداخل في الإيمان[٣] وبالتالي فلو أخل بالعمل وصرفه لغير الله من غير اعتقاد فلا يعد مشركاً ولا كافراً لأن الكفر عنده هو التكذيب والإيمان هو التصديق فما دام مصدقاً بالله فهو مؤمن .

وهذه المشكلة موجودة عند أغلب المتكلمين وهو أنهم ربطوا الشرك في العبادة بالاعتقاد ، فإذا ما ووجهوا بأن الرسول – ﷺ – كفّر عبدة الأصنام والمتقربين لها أجابوا بأن ذلك منهم كان عن اعتقاد أن تلك الأصنام لها شيء من خصائص الربوبية إلا أن هذا الزعم يضمحل أمام قوله تعالى عن هؤلاء المشركين ﴿ **ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى** ﴾[٤] فأثبت أنهم عبدوا الأصنام

---

(١) بحر الكلام ٤ .

(٢) غاية المرام شرح بحر الكلام مخطوط (ل ١٢) .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٨٠٥ – ٨١٢ .

(٤) سورة الزمر ، آية (٣) .

لا لكونها أرباباً وإنما لكونها شفعاء ووسائط بينهم وبين الله ﴿ **هؤلاء شفعاؤنا عند الله** ﴾[١] ، ولا يمنع ذلك أن بعضهم كان يعتقد في أصنامهم شيئاً من خصائص الربوبية . ولأجل هذه الحقيقة الدامغة فقد رأينا لبعض المتكلمين عبارات نادرة منثورة هنا وهناك تكاد تلامس هذه الحقيقة وإن لم تعترف بها صراحة ، كما رأينا في نصوص النسفي فيما تقدم وكما نرى عند غيره من المتكلمين قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى : ﴿ **اعبدوا ربكم** ﴾[٢] : « وقوله اعبدوا وحدوا ربكم جعل العبادة عبارة عن التوحيد ، لأن العبادة التي هي لله لا تكون ولا تخلص له إلا بالتوحيد »[٣] .

فانظر كيف فسر العبادة بالتوحيد وجعلها تابعة للاعتقاد .

وقال التفتازاني : « حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص »[٤] .

ويقول الباقلاني : « والتوحيد له هو الإقرار بأنه ثابت موجود ، وإله واحد ، فرد معبود ، ليس كمثله شيء ... »[٥] .

ويقول الجويني : « ... فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزؤ وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضر والبلوى ولا ملجأ سواه ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة »[٦] .

---

(١) سورة يونس ، آية (١٨) .

(٢) سورة البقرة ، آية (٢١) .

(٣) تأويلات أهل السنة ١ / ٦٧ - ٦٨ .

(٤) شرح المقاصد ٤ / ٣٩ ؛ وانظر ٤٢ .

(٥) الانصاف ٢٣ .

(٦) الشامل ٣٤٧ .

فقد جعل الملجأ والملاذ هو الله سبحانه وتعالى وجعل ذلك أحد أركان الوحدانية والذي لا تستقيم بدونه ، والالتجاء إلى الله والتوجه إليه من توحيد العبادة ، لكن جَعْلُ اعتقاد ذلك فقط هو ركن الوحدانية يجعل كثيراً من الناس يلجأ إلى غير الله عملياً مع اعتقاده أن لا ملجأ إلا إلى الله فيرجع التوحيد كله اعتقادياً وليس منه العمل فتكثر صور الشرك العملية دون نكير لأنها في زعم هؤلاء لا تخل بالاعتقاد بالوحدانية .

وفي نص التفتازاني السابق وكذا نص الباقلاني ما يوضح ذلك وهو أنهم جعلوا استحقاق العبادة من باب الاعتقاد فقط لكن يلزم عليه أن من عبد غير الله مع اعتقاد أنه لا يستحق العبادة إلا الله لم يشرك بل هو موحّد فمن سجد لصنم مع اعتقاده بوحدانية الله وأنه لا يستحق العبادة أحد غيره فهو - على قاعدة هؤلاء - غير مشرك ، وهم لا يقولون إنه ليس بمشرك بل يجعلونه بسجوده للصنم مشركاً لكن يقولون إنه معتقد أحقية الصنم بالسجود له وإنما السجود للصنم علامة على ما قام بقلبه ، فرجع القول إلى أن التوحيد والإيمان عند هؤلاء اعتقادي وليس بعملي .

ونجد بعض المتكلمين وهو اللقاني (ت ١٠٧٨ هـ) يعرّف التوحيد تعريفاً شرعياً غير التعريف الاصطلاحي المعروف عند المتكلمين والذي هو اعتقاد أن الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له ، فيقول :

الشرعي هو « إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالاً »[١] وهذا التعريف حق وصواب ، وصدق حين جعله هو التوحيد الشرعي ولذا نجد السفاريني (ت ١١٨٨ هـ) يأخذ هذا التعريف ويعتمده في كتابه لوامع الأنوار مع أنه ليس بأشعري ولا ماتريدي[٢] .

---

(١) شرح الجوهرة للقاني ١٤ - ١٥ .

(٢) انظر لوامع الأنوار البهية ١ / ٥٧ .

كما أخذ تعريف اللقاني السابق الشيخ إبراهيم البيجوري ت (١٢٧٧ هـ) واعتمده دون إشارة لمصدره وذلك في كتابيه شرح الجوهرة وشرح السنوسية[1] .

ونخلص مما سبق أن السبب في عدم اهتمام المتكلمين بتوحيد الألوهية كاهتمامهم بتوحيد الربوبية راجع إلى أمور :

١ - اشتغالهم بتقرير توحيد الربوبية في مواجهة القائلين بالتعدد والتثنية ولذا نجد كتبهم مليئة بالرد على هؤلاء مثل كتاب التوحيد للماتريدي والانصاف والتمهيد كلاهما للباقلاني والتبصرة للنسفي وغيرها وسار المتأخر منهم على خطى المتقدم .

٢ - لم يميزوه عن توحيد الربوبية بل جعلوهما شيئاً واحداً لذا نجد مثل النسفي يعبر بأحدهما عن الآخر دون تفريق[2] .

٣ - لم يتصوروا وقوع الشرك في الألوهية مع الإقرار بالربوبية ورأوا أن كل قادح في الألوهية لم يقدح فيها إلا لأنه قدح في الربوبية قبلها أي أنهم جعلوا القدح في الألوهية تابعاً للاعتقاد ، فمن أقر بالربوبية أقر بالألوهية عندهم ، ومن أشرك في عبادة الله فهو لاعتقاده بوجود شريك في الربوبية فلم يتصوروا مقراً بالوحدانية في الربوبية مع الشرك في توحيد الألوهية .

وهذا الفعل من المتكلمين والتقصير في هذا الجانب جعل التصوف ينتشر ومظاهر الانحراف في توحيد العبادة تنتشر كالطواف بالقبور والاستغاثة بالمقبورين ودعاؤهم والاستشفاع بهم وطلب قضاء الحوائج منهم والذبح لغير الله وكذا النذر .. إلى صور كثيرة منتشرة هنا وهناك .

مع أن هذا النوع من التوحيد هو لب دعوة الرسل وأساسها وعليه قامت السموات والأرض ولأجله بعث الرسل وخلقت الجنة والنار .

---

(١) انظر تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٨ ؛ وحاشيته على السنوسية ٣٢ .

(٢) انظر على سبيل المثال تبصرة الأدلة ص ٣١١ .

ويمكن لنا أن نوضح ذلك من خلال النقاط التالية :

١ - أن جميع الرسل دعوا إلى توحيد الله في عبادته وإخلاص العبادة له سبحانه دون شريك قال تعالى : ﴿ **ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت** ﴾(١) .

وقال تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾(٢) .

وكل رسول كان يدعو قومه أول ما يدعوهم إلى عبادة الله وحده قال تعالى على ألسنتهم جميعاً : ﴿ **اعبدوا الله ما لكم من إله غيره** ﴾(٣) .

٢ - أن توحيد الألوهية هو الغاية من خلق الثقلين قال تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(٤) .

٣ - أن النبي - ﷺ - كان أول ما يدعو الناس إلى الشهادتين وإخلاص التوحيد لله ونبذ عبادة الأصنام يقول - ﷺ - : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله »(٥) .

وحديث معاذ حيث بعثه إلى اليمن قال له : « ... فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله »(٦) .

---

(١) سورة النحل ، آية (٣٦) .

(٢) سورة الأنبياء ، آية (٢٥) .

(٣) سورة الأعراف ، آية (٥٩ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥) ، وسورة هود ، آية (٥٠ ، ٦١ ، ٨٤) ، سورة المؤمنون ، آية (٢٣ ، ٣٢) .

(٤) سورة الذاريات ، آية (٥٦) .

(٥) رواه البخاري في مواضع متعددة من صحيحه برقم ٢٥ ، ٣٨٥ ، ١٣٣٥ ، ٢٧٨٦ ، ٦٥٢٦ وغيرها . كما رواه مسلم في الإيمان برقم ٢١ كما رواه غيرهما .

(٦) رواه البخاري في الزكاة من صحيحه برقم ١٣٨٩ ، وفي التوحيد برقم ٦٩٣٧ ؛ ومسلم في الإيمان برقم ١٩ .

٤ - الإجماع قال ابن المنذر : « أجمع كل من نحفظ عنه أن الكافر إذا قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن كل ما جاء به محمد حق وأبرأ من كل دين يخالف دين الإسلام وهو بالغ صحيح يعقل ، أنه مسلم »[1] .

وبهذا يتضح لنا أهمية توحيد الألوهية ومدى تقصير المتكلمين فيه .

(١) الإجماع ص ١٥٤ .

الفصل الثالث

التنزيهات (الصفات السلبية)

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في التنزيهات .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في التنزيهات .

المبحث الأول : آراء النسفي في التنزيهات :

درج المتكلمون على تقديم مباحث التنزيهات على مباحث الصفات الوجودية اهتماماً بشأنها فإن التنزيه عن النقائص أهم من إثبات صفات وجودية زائدة على الذات - كما يرون - ويجعلون هذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء[١] .

والتنزيهات لا تدخل تحت حصر عندهم[٢] إلا أن المتأخرين منهم جعلوا أصولها خمسة هي :

١ - الوحدانية ٢ - القدم ٣ - البقاء

٤ - القيام بالنفس ٥ - مخالفة الحوادث .

كما نجد ذلك في الجوهرة وأم البراهين[٣] .

أما عن النسفي فقد سار على طريقة الأقدمين فبعد أن فرغ من إثبات وجود الله بحث الوحدانية بتوسع - كما رأينا - ثم انتقل إلى إثبات القدم ونفي الحدوث فعرض له بشكل مقتضب وذلك ليثبت أن الله قديم ثم يعقب على ذلك بتنزيهه عن الحوادث إذ لما ثبت قدمه فلابد أن يخالف ما هو حادث ثم أخذ يفصل في نفي مشابهته للحوادث على نحو ما سنراه في الصفحات القادمة .

القدم والبقاء :

يعتمد النسفي في إثباته لقدم الباري على ما سبق أن أثبته من حدوث العالم ووجود الصانع لأنه إذا ثبت حدوث العالم وثبت احتياجه إلى محدث فلابد من أن يكون محدثه قديماً وإلا افتقر إلى محدث وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى ، وصار حدوث العالم ووجوده متعلقاً بما لا يتناهى - وما لا يتناهى لا يتصور

---

(١) انظر حاشية الفناري ت ٨٨٦ هـ على شرح المواقف (بواسطة محقق شرح المواقف د. المهدي ص ٢٩) .

(٢) انظر شرح الجوهرة للقاني ٧٤ ؛ وتحفة المريد للبيجوري ص ٣٥ ؛ مذكرة التوحيد في المعاهد الأزهرية ٢ / ١٠ ؛ وكبرى اليقينيات الكونية ص ١١١ .

(٣) انظر جوهرة التوحيد ص ١٢ ؛ وأم البراهين ص ٣ - ٤ (كلاهما ضمن مجموع مهمات المتون) .

ثبوته – فإذا لا يتصور ثبوت العالم وحدوثه ، ونحن نشاهده ثابتاً ونعرف حدوثه بالدليل فدل ذلك على أن وجوده لم يتعلق بما لا يتصور ثبوته فدل أن موجده لا يوافقه في صفة الحدوث فيكون قديماً ضرورة[1] .

وإذا ثبت له القدم ثبت له البقاء ضرورة لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه ، والله قد ثبت قدمه فهو باقٍ .

مخالفة الحوادث :

النسفي يذهب إلى أن الله ليس شبيهاً ولا مماثلاً لأحد من خلقه إذ قد ثبت قدمه والمخلوقات ثبت حدوثها فعلمنا أن لا مشابهة بين القديم والمحدث بأي وجه كان وإلا لزم لوازم باطلة .

ومخالفة الحوادث يعتني بها المتكلمون كثيراً ويفصلون فيها تفصيلاً لم يرد به شرع وأكثر من عرف عنهم التفصيل في النفي هم المعتزلة كما يحكي ذلك عنهم الأشعري في المقالات وهو الخبير بمقالاتهم[2] .

والنسفي قد فصل بعض الشيء في نفي مخالفة الحوادث إلا أنه أتعب نفسه في نفي ألفاظ مجملة لم يرد الشرع بنفيها ولا بإثباتها ولو التزم طريقة السلف لما احتاج إلى كل هذا العناء ولكنه سلوك المسالك الوعرة يؤدي إلى هذه النتائج .

وقبل أن نبين الأمور التي اشتغل النسفي بتنزيه الله عنها نذكر مفهوم التشبيه والتمثيل عنده لأنه وقع الخلاف في تحديد مفهومه فما يراه أحدهم صفة ثابتة لله يراه الآخر تشبيهاً وما يراه تشبيهاً ومماثلة يراه صاحبه صفة لائقة بالله والنسفي وإن أخر بحث مفهوم المشابهة والمماثلة عن مباحث نفي العرض والجوهرة والجسم عن الله إلا أننا سنقدمه هنا لضرورية الترتيب .

تحديد معنى التشبيه والتمثيل عند النسفي :

يقول النسفي : « ثم إن صانع العالم – جل ثناؤه – لا يشبه العالم ولا شيئاً

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ١٠٩ ؛ والتمهيد ص ١٣٢ – ١٣٣ .

(٢) انظر مقالات الأشعري ص ١٥٥ – ١٥٦ .

من العالم بوجه من الوجوه لأن المتشابهين هما المتماثلان ، والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده ... فإذا كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه ، وإن كان ينوب منابه ويسد مسده في وجه من الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه أن لو استويا في ذلك الوجه إذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده »[١] .

ويرد على الأشعرية الذين يرون أن التشابه لابد أن يكون من جميع الوجوه بجملة أمور منها :

١ – أن أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه في الفقه دون غيره ويسد مسدَّه .

٢ – قال النبي – ﷺ – : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل »[٢] وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة .

٣ – أن المماثلة اسم جنس له أنواع أربعة هي ، المشابهة ، والمشاكلة ، والمضاهاة والمساواة .

فالمشابهة تكون في الكيفية كاشتراك ذاتين في قبول الألوان . والمشاكلة تكون في الجوهر كثوبي قطن . والمضاهاة تكون في الإضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة إلى خالد إذا كان أباً لهما والمساواة وتكون في مقدّر والكمية كخشبتين أو ثوبين .

واسم الجنس يجوز إطلاقه على كل نوع من أنواعه ، وقد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع انعدام الأنواع الأخرى ، وانعدام الأنواع الأخرى تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع في اللغة إطلاق لفظ المماثلة لما ثبت من الأنواع .

---

(١) التمهيد ١٤٩ – ١٥٠ .

(٢) رواه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب العرف ... برقم ٤٠٤٢ .

لكن التماثل والتشابه من وجه يشترط فيه التساوي في ذلك الوجه حتى يسد كل منهما مسد صاحبه .

٤ - أن أئمة الكلام استدلّوا على المشبهة في نفي التشبيه بقولهم : لو كان الله مثلاً للعالم لكان مشابهاً له من جميع الوجوه أو من بعضها ، فلو كان مشابهاً للعالم من جميع الوجوه لكان محدثاً من جميع الوجوه أو كان العالم قديماً من جميع الوجوه ، ولو كان مثلاً له من وجه دون وجه لكان محدثاً من ذلك الوجه أو كان العالم قديماً من ذلك الوجه[1] .

والنسفي بهذا التقرير لمفهوم التشبيه والتمثيل يرد على الأشعرية الذين نقل عنهم أن التشابه والتماثل لابد أن يكون من جميع الوجوه[2] .

ويذكر أن الأشعري نفسه احتج بالتفصيل السابق في بعض كتبه[3] كما نقل عن أبي إسحاق الاسفراييني الرأيين جميعاً .

وبعد أن قرر مفهوم التشبيه على النحو السابق أخذ يرد على من يزعم أن اشتراك اسمين في اسم واحد يوجب بينهما مماثلة وسيأتي الكلام عن هذه النقطة في مبحث الأسماء[4] .

وبهذه المقدمات يخلص النسفي إلى أن الله تعالى لا شبيه له من الخلق ولا مثيل فهو :

ليس بجوهر فيكون مثلاً له من هذه الجهة .

وليس بذي كمية فيكون مساوياً له من هذه الجهة .

وليس بذي كيفية فيكون مشابهاً له من هذه الجهة .

---

(١) انظر التبصرة ١٤٩ - ١٥٠ ؛ والتمهيد ١٤٩ .

(٢) انظر من كتب الأشاعرة : الانصاف للباقلاني ص ٣٢ ؛ والارشاد للجويني ١٩ .

(٣) انظر : اللمع ص ٢٠ ، ٢١ .

(٤) ص ٢٥١ من هذا البحث .

وإضافته إلى الخلق إضافة تخليق ، فلا أحد يضاهيه في هذا ، وهذه هي جهات المماثلة ، وهي منتفية عن الله تعالى[1] .

الأمور التي ينزه الله عنها :

أولاً : تنزيه الباري عن العرضية :

يعتمد النسفي في نفي العرضية عن الله على المعنى اللغوي للعرض ، إذ معناه لغة ما لا يدوم كما سبق بيان ذلك كما يعتمد في نفي العرض عن الله على وصفه الملازم له .

والعرض في عرف المتكلمين : « ما يستحيل بقاؤه » وهذا المعنى مأخوذ من المعنى اللغوي ثم إن كل عرض - في الشاهد - له وصف ملازم له لا يزايله ويستحيل وجوده غير موصوف به وهو كونه : « يستحيل قيامه بذاته ويفتقر إلى قائم بالذات يقوم به » .

وهذا المعنى ليس هو حقيقة العرض - وإن كان وصفاً ملازماً له - إذ ليس ذلك هو معناه في اللغة .

وإذا تبين هذا فإنه يستحيل أن تكون ذات الباري عرضاً وكذا صفاته .

أما إطلاقه على صفات الباري فقد وقع فيه طائفتان : المعتزلة والكرامية وذلك انطلاقاً من أن العرض - في الشاهد - يستحيل قيامه بذاته بل لابد له من قائم بالذات يقوم به وظنوا ذلك حقيقة العرض فسموا صفات الباري أعراضاً لاستحالة قيامها بأنفسها . لكنهم بعد هذا افترقوا :

فالمعتزلة : نفت صفات الله بحجة أنها أعراض لأنه لو كان للباري صفات لكانت أزلية ولكانت أعراضاً لاستحالة قيام الصفات بأنفسها ، وقيام العرض بذات الله تعالى محال . وكذا وجود الأعراض في الأزل محال فإذاً لا صفة لله إذ لو كانت لكانت عرضاً .

---

(١) انظر التبصرة ١٥٥ .

وأما الكرامية ؛ فإنهم لم ينفوا الصفات كالمعتزلة لأنهم عرفوا ثبوتها بالدليل الضروري ولما علموا أنها لا تقوم بذواتها بل تقوم بذاته تعالى سمتها أعراضاً لوجود حد العرض – في الشاهد – فيها ، على ما ذهبوا إليه .

إلا أن النسفي يرى كلا المذهبين فاسداً وأصل فساد هذين المذهبين من عدم معرفتهم بحقيقة وحد العرض في الشاهد إذ حده ما استحال بقاؤه وهذا الذي تساعد عليه اللغة أما كونه يستحيل قيامه بذاته فإنه وإن كان معنىً صحيحاً لكن ليس ذلك حقيقة له إذ لا تساعد عليه اللغة ، فلم تكن إذاً صفات الله أعراضاً لأنها باقية والعرض يستحيل بقاؤه وما استحال بقاؤه ثبت حدوثه وصفات الله ليست بحادثة ولا يلزم من إثباتها إثبات الأعراض في الأزل ولا قيام الأعراض بذات الله لأن الأعراض حادثة وصفات الله قديمة .

أما استحالة كون ذات الباري عرضاً فقد وضحها النسفي من جهتين :

١ – من حيث حد العرض وحقيقته فإن العرض كان عرضاً لاستحالة بقائه وما استحال بقاؤه امتنع قدمه ، وهذا المعنى مستحيل على الباري لأنه قديم والعرض محدث إذ ما لا بقاء له (= العرض) محدث ، والقول بقدم ما لا بقاء له محال .

٢ – من حيث وصفه الملازم له وهو كونه مفتقراً إلى غيره ويستحيل قيامه بذاته فإن هذا المعنى مستحيل على الباري لأنه قائم بذاته مستغن في وجوده عن غيره وذلك لما يلي :

أ – أن الباري هو الذي أوجد العالم وأنشأه ويستحيل حصول ذلك الفعل من العرض الذي لا يقوم بذاته .

ب – كما أن الفعل المحكم والمتقن لا يكون إلا من حي عالم قادر ، ويستحيل أن يكون ما لا قيام له بذاته (= العرض) حياً عالماً قادراً .

جـ – يلزم من إطلاق هذا المعنى على الباري افتقاره إلى المحل وهو محال لأن من شرط القديم (= الباري) الاستغناء في الوجود عن غيره ، والافتقار إلى الغير دليل الحدوث .

د - أن القول بقدم العرض مع كونه مفتقراً إلى محل يقوم به يلزم منه أحد محذورين ، إما القول بقدم المكان وهذا محال لثبوت حدوث ما سوى الله ، والمكان من جملة العالم المحدث ، وإما القول بوجود العرض بلا محل يقوم به وهو محال ، لأن العرض لا يقوم بذاته بل بغيره فلابد له من محل يقوم به .

وإذا وقفنا على هذه المقدمات الصادقة - كما يقول أبو المعين - علمنا أن الباري ليس بعرض ويستحيل وصفه به[1] .

ثانياً : تنزيه الله عن الجوهرية

لما ثبت استحالة كون الباري عرضاً ، والموجودات لا تخلو إما أن تكون مما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه بذاته (= الأعراض) وإما أن تكون مما لا يستحيل بقاؤه ولا يمتنع قيامه بذاته (= الأعيان) والأعيان إما غير متركبة (= الجزء الذي لا يتجزأ) وإما متركبة (= الأجسام) .

وقد بين فيما سبق استحالة كون الباري عرضاً ، فبقي البحث في هل يكون جوهراً أو جسماً ؟!

وقد خص كلاً منهما بمبحث مستقل ، فبدأ بالجوهر .

وحيث إن الجوهر هو عبارة عن الأصل في اللغة ، ولهذا سمّى الجزء الذي لا يتجزأ من أجزاء الجسم جوهراً لكونه أصلاً يتركب منه الجسم وهذا معنى كونه أصل المتركبات فإنه مستحيل على الله تعالى فالله ليس أصلاً تتركب منه المتركبات فلم يكن جوهراً .

وقد ذهب النصارى إلى أن الله جوهر ، وقد اشتهرت نسبة ذلك إليهم في كتب المتكلمين[2] .

---

(١) انظر التبصرة ١١٠ - ١١١ ؛ والتمهيد ١٣٤ .

(٢) انظر التمهيد للباقلاني ٧٨ - ٨١ ؛ والارشاد للجويني ص ٢٤ - ٢٦ ؛ وانظر التبصرة ١١٢ ؛ والتمهيد ١٣٥ .

أما أهل القبلة فإن المتكلمين ينسبون هذا القول إلى ابن كرام[١] .

وعمدة من نسب إلى ابن كرام إطلاق الجوهر على الله هو ما وجدوه في كتابه (عذاب القبر) من وصفه لله بأنه أحدي الذات أحدي الجوهر كما صرح بذلك النسفي ناقلاً له عن أبي إسحاق الاسفراييني من كتابه تعجيز المعتزلة[٢] وقد حكم عليه النسفي بسبب مقاله هذا بالخروج عن إجماع المسلمين والالتحاق بالنصارى !!

وقد بين النسفي شبه النصارى التي جعلتهم يقولون : إن الله جوهر ؛ وما ساقه النسفي لا يكاد يخرج عما ذكره الباقلاني[٣] قبله إلا قليلاً أما شبههم فهي:

الأولى : أن الجوهر في الشاهد كان جوهراً لقيامه بالذات وهذا مطرد منعكس فهو حد صحيح لأن كل جوهر في الشاهد قائم بالذات ، وكل قائم بالذات في الشاهد فهو جوهر وإذا كان كذلك ثبت تعلق كونه جوهراً بكونه قائماً بالذات تعلقاً لا انفكاك بينهما .

ولما كان الباري قائماً بالذات فهو جوهر لأنه كذلك في الشاهد .

إلا أن النسفي يمنع أن يكون حد الجوهر كونه قائماً بالذات ، بل إن حده - عنده - كونه أصلاً للأجسام لأن هذا هو المعنى اللغوي له . ثم يعارضهم بأن ما ادعوا من صحة الطرد والعكس في الشاهد بين الجوهرية والقيام بالذات معارض بدوران الجوهرية مع كونه أصلاً طرداً وعكساً فليس ادعاؤهم بأولى من ادعاء غيرهم ، بل ادعاء غيرهم أصح لمساعدة المعنى اللغوي إياهم فيما ذهبوا إليه .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ١١٢ ؛ والتبصير في الدين لأبي المظفر الاسفراييني ص ٦٥ - ٦٦ ؛ والفرق بين الفرق ٢١٦ .

(٢) انظر التبصرة ١١٢ ؛ وكتاب أبي إسحاق هذا لم يطبع - فيما أعلم - . وانظر التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفراييني ص ٦٥ - ٦٦ ؛ والفرق بين الفرق ٢١٦ .

(٣) انظر التمهيد للباقلاني ٧٨ - ٨١ .

ثم أليس في الشاهد أن كل قابل للعرض جوهر ، وكل جوهر قابل للعرض ؟! فهل تجيزون أيها النصارى أن يكون الباري قابلاً للأعراض ؟ فإن قالوا نعم فقد تركوا أصلهم لأنهم يقولون ليس بقابل للأعراض ، وإن قالوا لا أبطلوا دليلهم[١] .

الثانية : قالوا إن الموجود في الشاهد إما أن يكون عرضاً وإما أن يكون جوهراً ، والله موجود وليس بعرض فيكون جوهراً .

ويجعل النسفي هذا الكلام فاسداً :

أ - لأن الجوهر في الشاهد ما كان جوهراً لأنه ليس بعرض بل لأنه أصل يتركب منه الجسم والله يستحيل أن يكون أصلاً يتركب منه الجسم فلم يكن جوهراً .

ب - وليس من ضرورة كونه موجوداً كونه جوهراً فإن العرض موجود وليس بجوهر وكذا العرض لم يكن عرضاً لأنه موجود فإن الجوهر موجود أيضاً وليس بعرض .

جـ - ثم إن تحديد الموجود بأنه جوهر أو عرض تحديد فاسد لأنه مقسم والتحديد المقسم فاسد[٢] .

الثالثة : قالوا إن الله فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر فالله جوهر ، ويمنع النسفي هذا أيضاً فإن الجوهر لم يكن جوهراً لكونه فاعلاً بدليل أن الجماد جوهر وليس بفاعل .

ثم يعارضهم بأن كل فاعل في الشاهد جسم لأننا لم نر جوهراً غير متركب يفعل شيئاً ، فإن التزموا بهذا جعلوا الله جسماً - وهو خلاف مذهبهم - وإن لم يلتزموا أبطلوا دليلهم[٣] .

---

(١) انظر التبصرة ، ١١٢ - ١١٥ .

(٢) انظر التبصرة ١١٣ ، ١١٦ .

(٣) التبصرة ١١٤ ، ١١٧ .

ونحن نرى أن شبه النصارى هذه تعتمد على مفهوم الجوهر في الشاهد ما هو ؟ ثم تعدية الحكم إلى الغائب بعد بيان اشتراكه في العلة مع الشاهد .

والنسفي في رده عليهم استخدم طريقة المنع والمعارضة فقد منع أن يكون مفهوم الجوهر في الشاهد ما ذكروه وذلك ببيان حقيقة الجوهر في الشاهد وهو وإن كان لا ينكر تلك الأوصاف التي ذكروها للجوهر في الشاهد بل لا ينكر انفكاكها عن الجوهر في الشاهد ، ولا ينكر قياس الغائب على الشاهد ، إلا أنه يرى أن تلك الأوصاف ليست حقيقة الجوهر في الشاهد وإن كانت تدور معه طرداً وعكساً ويرى « أن كل معنى تعلق بشيء تعلقاً لا انفكاك بينهما ، ويدور معه وجوداً وعدماً لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول ، ولا يوجب تعدي أحدهما إلى الغائب تعدية الآخر على الاطلاق ، بل بشريطة استحالة إضافته إلى معنى آخر ، فأما ما لم يستحل إضافته إلى معنى آخر فلم يعلم أن تعلق أحدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول »[1] .

ولم يكتف النسفي بالمنع بل عارضهم بأمور أخرى كما رأينا .

وقد تابع الباقلاني في هذه النقطة بالذات ، أما المنع فلم يتعرض له الباقلاني فيكون زيادة من النسفي على ما عند الباقلاني .

ثالثاً : تنزيه الله عن الجسمية :

وبعد أن أوضح أبو المعين أن الله منزه عن العرضية والجوهرية انتقل إلى تنزيهه عن الجسمية ، لأن بعض الطوائف أطلقوا عليه لفظ الجسم ، ولما كان الجسم عند أبي المعين اسماً لمطلق التركب ، وهذا المعنى محال في حقه تعالى فإنه عقد هذا المبحث لابطال القول بالجسمية والرد على القائلين به وتفنيد شبهاتهم .

وقد جعل النسفي القائلين بالجسم طائفتين :

الطائفة الأولى : أطلقت الجسم على الباري وعنت به ما له التركب وزعمت هذه الطائفة أن الباري متبعض متجزئ - كما يقول النسفي - وأن الباري على صورة الآدمي ولهم في ذلك مقالات شنيعة تذكرها كتب الفرق عنهم[2] .

(١) التبصرة ١١٥ .

(٢) انظر مقالات الأشعري ١ / ٢٥٨ ؛ انظر الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٢٠ ؛ والتبصرة في الدين للاسفرايني ص ٧٠ - ٧١ ؛ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٩٧ ؛ والفرق بين الفرق ٦٥ - ٧١ .

ونسب النسفي هـذا المذهـب إلى أكـثر اليـهود وغـلاة الروافـض كالهشـامين والجواربي وكالمشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان المفسر ، وزاد في التمهيد نسـبته للحنابلة ودعا على الجميع بالخزي[١] .

وجعل النسفي الخلاف مع هؤلاء حقيقياً معنوياً (= في الاسم والمعنى) .

أما نسبة التجسـيم لليـهود فقـد ورد في القـرآن مـا يـدل علـى ذلـك كقولـه تعالى : ﴿ **وقالت اليهود عزير ابن الله** ﴾[٢] وقولـه : ﴿ **وقـالت اليـهود يـد الله مغلولة** ﴾[٣] .

وفي توراتـهم المحرفـة نمـاذج مـن ذلـك كثيرة ، منـها : « ... فبقـي يعقـوب وحده ، وصارعه إنسان (يعنون الله) حتى طلوع الفجر ، ولما رأى أنه لا يقـدر عليه ضرب حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه ، وقـال أطلقـني لأنه قـد طلـع الفجـر فقـال لا أطلقـك إن لم تبـاركني ... »[٤] ، يقـول الـرازي : « اليهود أكثرهـم مشبهة »[٥] .

وكذا نسبته إلى الروافض لكن ليس بإطلاق إذ متأخروهم مـن أواخـر القـرن الثالث فما بعده معطلة على عقيدة المعتزلة فكان ينبغـي علـى النسـفي بيـان ذلـك وأول ما عرف التجسيم في المسلمين منهم[٦] .

---

(١) انظر التبصرة ١١٩ ؛ والتمهيد ١٣٧ - ١٣٩ .

(٢) سورة التوبة ، آية (٣٠) .

(٣) سورة المائدة ، آية (٦٤) .

(٤) سفر التكوين إصحاح ٣٢ فقرة ٢٥ - ٢٦ . وللمزيد انظر سفر الخروج إصحاح ٢٤ فقـرة ٩ ، ١٠ ، ١١ وسفر التثنية إصحاح ٣٤ فقرة ١٠ وغيرها كثير بل التجسيم متأصل فيهم .

(٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٩٧ . وانظر الرائق في تنزيـه الخـالق ليحيـى العلـوي ١٢٩ . ولكن مع نسبة التجسيم إليهم فإن أصحاب المقالات ينسبون مقالة التعطيل إليهم ولعل ذلك راجع إلى مكر اليهود ومحاولة إفساد عقائد الناس بأي طريق ولو متناقض .

(٦) انظر منهاج السنة ١ / ٧٢ - ٧٣ و٢ / ١٠٣ - ١٠٦ ؛ واعتقادات فـرق المسـلمين والمشـركين للرازي ٩٧ ؛ وأصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية للقفاري ٥٢٨ - ٥٣٨ .

وأما مقاتل بن سليمان فقد نسبت إليه كتب الفرق التشبيه والتجسيم على ما قال النسفي[١] .

أما الحنابلة فلم يقل أحد منهم بالتجسيم إطلاقاً – كما سيأتي في التعقيب – ولكن النسفي وغيره رأوا أن في إثباتهم للصفات الواردة في الشرع على ظاهرها تجسيماً حسب فهم المتكلمين ورأوا أن ذلك لازم لقولهم فألزموهم به حتى لا تكاد تجد كتاباً من كتبهم يتحدث عن التجسيم إلا وينسبه إلى الحنابلة من بين سائر من ينسبونه إليهم والنسفي قد جاوز الحد حينما قرنهم باليهود – عفا الله عنه – وهذا حكم منه عليهم بلازم المذهب – إن كان لازماً – ولازم القول ليس بلازم بإطلاق كما سبق بيانه هذا إذا سُلّم له أن ذلك اللازم صحيح فكيف إذا لم يسلم له بصحته ؟

شبهات هذه الطائفة :

ذكر النسفي بعض شبهاتهم وسنقتصر على ما ذكر فمن ذلك[٢] :

١ – قالوا : إن ظاهر النصوص الواردة في الصفات لا يفهم منها إلا التجسيم ونحن لسنا مكلفين بالبحث عما وراء الظاهر .

وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ **خلقت بيدي** ﴾[٣] ، ﴿ **ولتصنع على عيني** ﴾[٤] ﴿ **والسموات مطويات بيمينه** ﴾[٥] ﴿ **يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله** ﴾[٦] ، ﴿ **الله نور السموات والأرض** ﴾[٧] ... وغيرها .

---

(١) انظر مقالات الاسلاميين ١٥٢ – ١٥٣ ؛ والرائق في تنزيه الخالق ص ١٢٩ ؛ والحور العين للحميري ١٤٩ .

(٢) انظر التبصرة ١٢١ – ١٢٣ .

(٣) سورة ص ، آية (٧٥) .

(٤) سورة طه ، آية (٣٩) .

(٥) سورة الزمر ، آية (٦٧) .

(٦) سورة الزمر ، آية (٥٦) .

(٧) سورة النور ، آية (١) .

والمروي أن الله خلق آدم على صورته وأن الجبار يضع قدمه في النار وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فلوه ... في أمثلة كثيرة .

٢ – قالوا إن الله تعالى حي سميع بصير فاعل ، وكل حي سميع بصير فاعل في الشاهد جسم ويستحيل اتصاف غير الجسم بهذه الأوصاف وما استحال في الشاهد استحال في الغائب .

٣ – وقالوا : إن الموجودات محصورة في الأعراض والجواهر والأجسام ولا يعقل موجود خارج عن هذه الثلاثة الأقسام ، والله موجود وقد ثبت – بما مر – أنه ليس بعرض ولا جوهر فلم يبق إلا أنه جسم ولا يمكن خروجه عن هذه الأقسام الثلاثة .. وإلا كان معدوماً .

رد النسفي عليهم :

وقد رد عليهم النسفي ببيان ما يلزم على قولهم من لوازم باطلة ثم بنقض شبهاتهم التي أوردوها .

أ – أما اللوازم فهي :

١ – أن قولهم : إن الله جسم ويعنون به أنه مؤتلف متبعض متجزئ يلزم منه القول بقدم العالم أو القول بحدوث الباري .

وبيان ذلك : أنه لو كان جسماً مؤتلفاً لكان متناهياً ، لأن كل جزء منه متناهٍ وما اجتمع من الأجزاء المتناهية لا يكون إلا متناهياً .

وإذا ثبت تناهيه فهو على قدر مخصوص مع كون غيره من الأقدار مساوياً له في الجواز ، واختصاص أحد الجائزين لن يثبت إلا بمخصص إذ لا مزية لأحدهما على الآخر .

ثم إن الأقدار المتساوية في الجواز وهي مختلفة الأشكال فمنها المربع ومنها المدوّر ومنها المسطح ... مما يطول ذكره ، ولا يجوز أن يكون على هذه الأشكال جميعها لما في ذلك من التضاد والتنافي ، فلم يبق إلا أنه على شكل واحد منها .

وكونه على شكل معين من هذه الأشكال إما أن يكون بتخصيص مخصص أو لا بتخصيص مخصص .

وكون الباري على شكل معين بتخصيص مخصص يؤدي إلى القول بحدوثه وكونه محلاً لقبول قدرة غيره عليه وهو محال ، إذ لو كان محدَثاً لكان له محدِث وكذا الكلام في الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى ، وذلك باطل ، وأما كون الباري على شكل معين لا بتخصيص مخصص فإنه يؤدي إلى القول بقدم العالم ، إذ لو جاز ذلك في الباري لجاز في العالم ، وخرج عن كونه محدثاً مفتقراً إلى من يخصصه وبطل دليل حدوثه ، وما أدى إلى هذا المحال فهو باطل فإذن القول بأن الله جسم باطل[1] .

٢ - أن القول بما قالوا يؤدي إلى إبطال دلالة التوحيد لأن الباري لو كان مؤتلفاً متبعضاً لكان كل جزء منه لا يخلو إما أن يكون موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء إلهاً فيكون فيه القول بآلهة كثيرة لا محالة ويقع بينها تمانع فيبطل القول بألوهيتها كما يبطل القول بإلهين ، بل هذا أولى لأن القول بالاثنين باطل فالقول بأكثر من اثنين أولى أن يكون باطلاً لشمول دلالة البطلان للكل . وحينئذ إما أن يقولوا بصحة دلالة التوحيد (= التمانع) فيبطل القول بالجسم أو يقولوا بفساد دلالة التوحيد فيكون القول بوحدانية الصانع باطلاً .

وإما أن يكون كل جزء منه غير موصوف بصفات الكمال وإذا لم يوصف بصفات الكمال وصف بضدها وهي نقائص وذلك أمارات الحدث[2] .

ب - نقض شبهاتهم العقلية :

يرى النسفي أن شبهاتهم العقلية دعوى متعرية عن البرهان .

فأما الشبهة الأولى : وهي أنه تعالى حي قادر عالم ويستحيل في الشاهد اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات فيرى النسفي أن تعلقهم بالشاهد بمجرد

---

(١) انظر التبصرة ١٢٢ - ١٢٤ ؛ والتمهيد ١٤٠ .

(٢) انظر التبصرة ١٢٤ - ١٢٥ ؛ والتمهيد ١٣٩ - ١٤٠ .

دعوى فإننا نجد ما هو موصوف بهذه الصفات في الشاهد وهو ليس بجسم وذلك ما يسمى بالجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ ، ذلك أن الجسم إذا كان حياً وهو متركب من أجزاء لا تتجزأ فقد قام بكل جزء منه حياة على حدة فيكون حياً وإن لم يكن جسماً ، إلا أن هذا الرد من النسفي مبني على القول بثبوت الجزء الذي لا يتجزأ وأحد هؤلاء الذين يرد عليهم وهو هشام بن الحكم ينكر ذلك غير أن النسفي يرى أنه محجوج بالأدلة التي تثبت الجزء الذي لا يتجزأ .

ثم إن اعتمادهم في الشاهد على مجرد الوجود لا يفيدهم شيئاً - كما يرى النسفي - ذلك أننا لم نجد حياً سميعاً بصيراً عالماً قادراً إلا ما هو لحم ودم متناه من جميع الجهات وهو محل للآفات فهل يعدون هذا إلى الغائب ؟

ثم إن الدلالة قامت على إثبات قدم الباري وأنه حي عالم قادر وقامت على أن الجسم من أمارات الحدوث وثبوت أمارات الحدوث في القديم محال[1] .

وأما الشبهة الثانية وهي قولهم إنه تعالى لما لم يكن جوهراً ولا عرضاً فإنه جسم لأنه لو لم يوصف بذلك لكان معدوماً لانحصار الموجودات في الأقسام الثلاثة فيقال لهم : ليس من ضرورة الموجود أن يكون عرضاً لوجود ما ليس بعرض ولا أن يكون جوهراً لوجود ما ليس بجوهر ولا أن يكون جسماً لوجود ما ليس بجسم ، كما أنه لا وجه للقول بأن الموجود إما عرض وإما جوهر وإما جسم لأن هذا تقسيم وليس بتحديد ، ولا وجه إلى الجمع بينها لتنافيها ولا لجعل كل واحد منها حداً لوجود موجود ليس موصوفاً بذلك الحد .

ثم يقال : ما الفرق بينكم وبين النصارى حين زعموا أن الله جوهر لما أن الموجود إما عرض أو جوهر أو جسم ، واستحال كونه عرضاً أو جسماً فلم يبق إلا أنه جوهر[2] ؟

---

(١) انظر التبصرة ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) انظر التبصرة ١٢٧ .

جـ – نقد أدلتهم السمعية :

أما الأدلة السمعية التي استدل بها المجسمة على مذهبهم الباطل فإن النسفي – بصدد رده عليهم – خلط الحق بالباطل .

ذلك أنه يرى – فعلاً – أن تلك النصوص أو ظاهرها يؤدي إلى التشبيه والتجسيم – وهذا مأخذ أولئك – ، لذا فإن النسفي أنكر دلالتها على شيء من صفات الله تعالى لأنه حصر المفهوم منها فيما فهمه المجسمة فحسب ، إلا أن المجسمة أثبتوا ذلك المفهوم وأما المعطلة فقد نفوا ذلك المفهوم[1] ، لذلك صدق من قال إن المعطل شبه أولاً ثم عطل ثانياً .

وأما الحق فإنه غير ما ذهب إليه هؤلاء إذ ليس ظاهر تلك النصوص هو ما فهمه المجسمة والمعطلة بل هو المعنى اللغوي العام الذي يليق بالله تعالى ولولا هذا القدر لما فهمت نصوص الشرع ، وليس المفهوم منها هو التشبيه والتجسيم .

والنسفي حين حصر المفهوم منها في التشبيه والتجسيم نفى ما دلت عليه من المعاني الحقه اللائقة بذات الله تعالى وأورد جملة شبهات هي نفس شبهات المعطلة في كل حين وآن وسوف نعرض لشبهاته التي أوردها عرضاً ونقداً عند مبحث الصفات الخبرية فإن الأليق بها هناك[2] .

الطائفة الثانية من المجسمة :

من أطلق على الله الجسم وعنى به القائم بالذات أو الموجود ولم يرد به ما أرادت الطائفة الأولى من أنه المتركب المؤتلف وهؤلاء خلافهم مع النسفي لفظي (= أي في الاسم فقط) وهم الكرامية ، وهشام بن الحكم الرافضي في إحدى الروايتين عنه .

إلا أن النسفي يتشكك في صحة ما نسب إلى الكرامية فيرى أن متأخريهم هم الذين نفوا التركب والتجزؤ أما المتقدمون فإنهم زعموا أن الله مماس لجميع

---

(١) انظر التبصرة ١٢٩ .

(٢) انظر ص ٤٢١ – ٤٤٨ من هذا البحث .

صفحة العرش العليا مع سعتها ويفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الأربع ولا يتصور هذا إلا في المتركب كما يقول النسفي[1] .

وهؤلاء الذين يطلقون اسم الجسم على الباري وينفون حقيقته - كما يراها المتكلمون وهي التركب - الخلاف معهم لغوي هو في معنى الجسم لغة على أي شيء يطلق ؟ وليس لهم شبهة في المسألة - على الحقيقة - يتعلقون بها كما يرى النسفي ، إلا أن بعضهم قال : إنه تعالى فاعل ولا فاعل إلا الجسم في الشاهد فكذا في الغائب ويستدلون بما استدلت به الطائفة الأولى[2] .

والنسفي لا يرى إطلاق اسم الجسم على الله حتى وإن عنوا به معنى صحيحاً محتجاً بحقيقة الجسم في اللغة - كما يراها - ومحتجاً بأن الشرع لم يأذن بإطلاق ذلك الاسم على الله .

أما من حيث حقيقة الجسم عنده فقد مر سابقاً أنه يراه اسما لمطلق التركيب سواء تركب من جزئين أو أكثر أو ما له الأبعاد الثلاثة ويرى أن ذلك هو حقيقته ، ونحن نرى أنه يقيم تصوره للجسم على ثبوت الجوهر الفرد مع أن ذلك ليس حقيقته اللغوية إذ ليس في كتب اللغة أن الجسم هو المركب من أجزاء وإنما هو الجسد الكثيف[3] . وقد ورد في القرآن أيضاً[4] وليس مقصوداً به ما قصد به المتكلمون منه إذ إن الجسد عندهم أعم من معناه اللغوي فهو اصطلاح خاص بهم ولا يجوز نفي ما ثبت شرعاً لأجل مصطلحات خاصة .

هذا من حيث المعنى اللغوي للجسم[5] .

أما من حيث الشرع فإنه لم يرد إطلاق هذا الاسم على الله تعالى ، وأسماء الله توقيفية كما يذهب إليه النسفي[6] .

---

(١) قارن بالتبصير في الدين للاسفراييني ص ٦٦ .

(٢) انظر التبصرة ١٣٤ ؛ والتمهيد ١٤١ - ١٤٢ .

(٣) انظر الصحاح ولسان العرب مادة " جسم " .

(٤) قال تعالى : ﴿ **عجلاً جسداً** ﴾ ﴿ **وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم** ﴾ .

(٥) انظر التبصرة ١٣٥ - ١٣٦ ؛ والتمهيد ١٤٢ .

(٦) التبصرة ١٣٨ ؛ التمهيد ١٤٣ .

ويذهب النسفي إلى أنه لا يصح أن يقال إن الباري جسم لا كالأجسام قياساً على جواز قولنا هو شيء لا كالأشياء ذلك أن اسم الشيء اسم لمطلق الوجود والله موجود ، ثم إن الشرع قد ورد به قال تعالى : ﴿ **قل أي شيء أكبر شهادة قل الله** ﴾[1] وانعقد الإجماع من المسلمين عليه حتى أحدث جهم القول بنفيه.

وهذا بخلاف لفظ الجسم فإن معناه هو المتركب وهذا المعنى محال على الباري ثم إن الشرع لم يرد به و لم ينعقد به إجماع فقياس هذا على ذاك جهل بالمقايسة الصحيحة على أن معنى شيء لا كالأشياء (موجود لا كالموجودات) ففيه نفي أمارات الحدث عنه ، أما القول بأنه جسم لا كالأجسام فإن نفوا به معنى التركيب فقد أبطلوا قولهم بأنه جسم وصار معنى قولهم : هو جسم وليس بجسم وهذا تناقض ، وإن لم ينفوا معنى التركب لم ينفعهم قولهم : لا كالأجسام[2] .

أما ما يزعمون من أنه فاعل فيكون جسماً لأن الفاعل في الشاهد لا يكون إلا جسماً فيقال لهم : إن كنتم تعنون بأن كل فاعل في الشاهد جسم أنه متركب متبعض فقد التحقتم بالطائفة الأولى وقد مر بيان بطلان قولها .

وإن كنتم تعنون بالفاعل الموجود أو القائم بالذات فيقال لكم : إن إطلاق لفظ الجسم اسماً للموجود أو القائم بالذات باطل بل هو اسم للمتركب وإن كان من شرط الفاعل في الشاهد الوجود والقيام بالذات .

وإن كنتم أردتم بقولكم بمجرد التسمية فقط فذلك فاسد لأننا لو سمينا عرضاً (جسماً) فإن ذلك لا يصيره فاعلاً والجماد يسمى جسماً ويستحيل منه الفعل[3] .

---

(١) سورة الأنعام ، آية (١٩) .

(٢) انظر التبصرة ١٣٨ - ١٣٩ ؛ والتمهيد ١٤٣ - ١٤٤ .

(٣) انظر التبصرة ١٣٧ .

رابعاً : تنزيه الله عن الصورة واللون والطعم :

بعد أن أثبت النسفي تنزيه الله عن العرضية والجوهرية والجسمية أتبعها بتنزيهه عن لواحق ذلك فذهب إلى استحالة وصف الله بالصورة لأنها هي التركب الذي أبطله في الجسمية ، ثم إن الصور مختلفة ولا يمكن اجتماعها عليه لتنافيها في أنفسها وليس بعضها أولى من بعض لاستوائها في إفادة المدح والنقص وانعدام دلالة المحدثات عليه ، ولو اختص شيء منها بالثبوت لثبت بتخصيص مخصص وفيه إدخاله سبحانه تحت قدرة غيره وذلك من أمارات الحدث لهذا استحال وصفه بالصورة .

ويلحق بالصورة اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة[1] .

خامساً : تنزيه الله عن المائية والكيفية

ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ... وقيل منسوب إلى (ما) والأصل المائية قلبت الهمزة لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما) والأظهر أنه نسبة إلى : ما هو جعلت الكلمتان ككلمة واحدة ، وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل مثل المتعقل من لفظ الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي[2] .

وقد تعرض النسفي إلى تنزيه الله عن المائية بسبب ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة من القول بأن لله مائية لا يعلمها إلا هو : « والمائية عبارة عن المجانسة وهي معنى وراء مطلق الوجود »[3] وإذا كانت عبارة عن المجانسة ففي ذلك إثبات للتشبيه إذ فيه دخول مائية الباري تحت جنس مع غيره من المائيات ، وقد أبطل النسفي نسبة القول بالمائية إلى الإمام أبي حنيفة إذ لم يروها عنه أحد من أصحابه

---

(١) التبصرة ١٤١ ؛ التمهيد ١٤٦ - ١٤٧ .

(٢) انظر التعريفات للجرجاني ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٣) التبصرة ١٦١ ؛ والملل والنحل للشهرستاني ٩٠ - ٩١ .

المعتبرين الناقلين لعلمه العارفين بمذهبه ، وليست في أحد من كتبه كما أن الإمام أبا منصور الماتريدي - مع كونه أعرف الناس بمذهب أبي حنيفة - لم ينسب هذه اللفظة إليه في أهم كتابين له وهما التوحيد والمقالات هكذا يقول أبو المعين.

وعلى فرض صحة ثبوتها عن الإمام فليس المراد منها المجانسة والمشابهة وإنما المراد منها تعاليه سبحانه عن جميع معاني غيره ، وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث ، أو أن معناها أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ، أو إنه أراد أن لله اسماً لا يعلمه إلا هو وهذا موافق للخبر (اللهم إني عبدك ... أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك[1] .

وإذا كانت هذه المعاني محتملة عرف أن مراد من أثبت المائية لا يقصد بها المجانسة والمماثلة .

ومن روى عن أبي حنيفة القول بالمائية لم يرو عنه تفسيرها وإنما روى تفسيرها عن ضرار كما ذكر النوبختي في الآراء والديانات[2] .

وبعد هذا كله يبين أبو المعين أن هذا تكلف لا داعي له لأن المائية لم تثبت عن أبي حنيفة .

وإنما أخذها المتكلمون عن غسان[3] حيث قال كان أبو حنيفة وأصحابه يقولون بالمائية ، وغسان هذا لا تقبل روايته لأنه يروي أشياء كثيرة خلاف ما اشتهر من مذهب أبي حنيفة .

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١ / ٣٩١ .

(٢) انظر التبصرة ١٦٢ ، ١٦٣ ؛ والنوبختي هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي ت ٣٠٠ هـ . انظر مقدمة كتابه فرق الشيعة بتحقيق ريتر .

(٣) غسان هو غسان المرجئ الذي كان يقول : الإيمان هو الإقرار بالله ومحبة الله وتعظيمه وهو يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ، وكان يذهب إلى أن كل خصلة من خصال الإيمان بعض الإيمان . انظر الفرق ص ٢٠٣ ؛ والتبصير في الدين ص ٦٠ .

وأما الكيفية فإن النسفي ينكر أن يكون لله كيفية لا يعلمها إلا هو لأن ذلك - في رأيه - لم يرو عن أحد من أهل السنة وإنما رُوي عن الكرامية الأولى .

ويرى أن القول به قول فاسد لأن الكيفية عبارة عن الهيئات والألوان والأحوال وقد تقدم ابطاله لذلك فيما سبق[١] .

سادساً : نفي المكان والجهة عن الله[٢]

بعد أن أثبت أبو المعين أن الله غير شبيه بشيء من أجزاء العالم لما في إثبات المشابهة والمماثلة من إيجاب حدوثه وإزالة قدمه وهذا محال ، بعد هذا انتقل إلى أنه هل يجوز أن يكون متمكناً في مكان ، ثابتاً في جهة ؟ فرأى أن ذلك محال ، والنسفي يقصد بالمكان الاستواء على العرش ، ويقصد بالجهة صفة العلو الواردة في النصوص .

واستحالة إثبات المكان والجهة لله على ما يراه أو ما يفهمه هو من قول خصومه المثبتين مبني على أنه لا مماثلة بين الخالق والمخلوق لقوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾[٣] فكل من أثبت المكان لله فقد ساواه بالمخلوق لأن المكان والمتمكن متساويان قدراً وكل متساويين قدراً فهما متماثلان - على ما شرحه سابقاً في مفهوم المشابهة - فمن أثبت المكان فقد أثبت المماثلة ورد النص المحكم الوارد في نفي المماثلة ، ورادّ النص كافر كما يرى النسفي[٤] .

والله قديم ، والمكان والجهة من أمارات الحدث ، وثبوت ذلك في القديم محال لأنه يؤدي إلى حدوث القديم أو قدم الحادث وهما محالان .

وأما ما ورد من النصوص - مما استدل به خصومه - في إثبات العلو والاستواء فيراها ظواهر تعارضت مع حجة العقل ، والعقل من حجج الله وإثبات

---

(١) التبصرة ١٦٤ ؛ والتمهيد ١٤٧ .

(٢) انظر التبصرة ١٦٦ ؛ والتمهيد ١٥٨ .

(٣) سورة الشورى ، آية (١١) .

(٤) انظر التبصرة ١٦٩ ؛ وانظر التمهيد ١٥٨ .

مدلول الحجتين يؤدي إلى التعارض بينهما ومن تعارضت حججه فهو سفيه ، لـذا كان لابد من تأويل تلك النصوص لتتفق مع حجة العقل[١] .

هذا وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الموضـوع (الاسـتواء والعلـو) عنـد الحديـث عنهما - بحول الله تعالى[٢] - .

(١) التبصرة ١٦٦ - ١٧٣ .

(٢) انظر ص ٤٥٠ من هذا البحث (الفصل العاشر) .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في التنزيهات

أجمع أهل السنة على تنزيه الله سبحانه عن مماثلة خلقه مع إثبات ما دل عليه الشرع والعقل من صفات الله تعالى ، أما ما أورد النسفي من تنزيهات لله فيمكن إيراد الملحوظات التالية عليه :

أولاً : إن النسفي في تنزيهه لله عن الأمور التي ذكرها لم يعتمد منهج القرآن الكريم الذي هو النفي المجمل لا النفي المفصل ، والإثبات المفصل لا المجمل .

فأبو المعين فصّل في النفي ونزه الله عن أمور كثيرة لم يأت بها نص ووسع الكلام فيها وقد كان يكفيه إجمال النفي لعدم الحاجة إلى التفصيل كما هو منهج القرآن الكريم ، فجاءت طريقة النسفي موافقة لطريقة المعتزلة[1] ومن سار عليها من تفصيل النفي[2] ومخالفته لطريقة القرآن .

ولاشك أن طريقة القرآن الكريم هي الأقوم والأرشد لما يلي :

أ - أن الاجمال في النفي أكمل في المدح من التفصيل فلو قلت للملك أنت لا يساويك أحد من أهل زمانك لكان أكمل من قولك له : أنت لست جباناً ولا بخيلاً ولا بقالاً ولا حائكاً ولا حجاماً ... وغير ذلك من تفصيل نفي العيوب التي ينزه عنها لأن ذلك يعد استهزاءً وتنقصاً لحقه .

وأما التفصيل في الإثبات فهو أكمل من الاجمال فيه فإنك كلما ذكرت للممدوح صفة ثبوتية زدت في مدحه وأبلغت وظهر من كمال الممدوح أكثر من لو أجملت مدحه[3] .

ب - ولأن النفي بحد ذاته ليس فيه كمال ولا مدح إلا إذا تضمن إثبات ضده فلذا لم يكثر فيه التفصيل كما كثر في الإثبات[4] .

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) انظر الإرشاد للجويني ٥٨ - ٥٩ ، وأم البراهين ص

(٣) انظر في النفي المجمل والإثبات المفصل التدمرية ص ٨ - ١٢ ؛ والفتاوى ٦ / ٣٧ ؛ والدرء ٥ / ١٦٣ ؛ وشرح الطحاوية ٦٩ - ٧١ ؛ والقواعد الكلية (للبريكان) ص ١٥٢ - ١٥٨ .

(٤) انظر التدمرية ٥٧ - ٥٨ ؛ وجواب أهل العلم والإيمان ١٧٥ .

والذين اعتمدوا مسلك التفصيل في النفي أدى بهم الحال إلى أن ما ينفى عن الله تعالى ليس محصوراً بعدد .

ثانياً : ومما يلاحظ على آراء النسفي في ما أورده من أمور ينزه الله عنها أنه اعتمد على ألفاظ مجملة لم يرد الشرع بإثباتها ولا بنفيها كلفظ الجسم والحيز والتركيب والجوهر ...

وهذه طريقة غير سليمة بل هي مبتدعة إذ ألفاظ الكتاب والسنة في هذا الباب على قسمين[1] :

أ – قسم أخبر به الرسول عن ربه فهذا يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أم لم نعرفه لأنه صدق وحق يجب الإيمان به على كل مؤمن وهذا القسم يشمل النفي والإثبات .

ب – وقسم لم يرد به دليل شرعي مثل الألفاظ التي ذكرها النسفي فهذه ليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه حتى يعرف مراده بعد الاستفصال عنه فإن أراد به حقاً قبل وإن أراد به باطلاً رد عليه وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل بإطلاق ولم يرد بإطلاق بل يتوقف في اللفظ ويفسر المعنى فيثبت منه ما كان حقاً وينفى منه ما كان باطلاً .

وهذا القسم هو الذي يسميه أهل السنة الألفاظ المجملة ، والإجمال لم يأت هذه الألفاظ من جهة وضعها اللغوي وإنما جاء من تنوع استعمالاتها الاصطلاحية .

وهذا القسم من اتبعه فهو مذموم لاتباعه المتشابه وبواسطته ينفذ المبتدعة إلى قلوب الناس فإن الناس إذا سمعوا هؤلاء يقولون الله منزه عن الأعراض لم يكن في ظاهر العبارة ما ينكر لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك لكن مقصودهم أن الله ليس له علم ولا قدرة ولا كلام قائم به ولا غير

---

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ٢٩٨ – ٢٩٩ . التدمرية ٦٥ .

ذلك من الصفات فيضعون الحق في صورة الباطل ويشبهون على الناس ، ولذا ذمهم السلف وعابوا طريقتهم يقول الإمام أحمد : « ... يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ... »[١] .

ولما كانت هذه الألفاظ بهذه المثابة كان الحق فيها ببيان المراد منها وما تدل عليه من حق أو باطل وبيان أن المستعملين لها مذمومون في الشريعة نظراً لاتباعهم المتشابه من القول وتركهم المحكم الواضح ومما تقدم نعلم « أن السلف كانوا يراعون ألفاظ القرآن والحديث فيما يثبتونه وينفونه عن الله من صفاته وأفعاله فلا يأتون بلفظ محدث مبتدع في النفي والإثبات بل كل معنى صحيح فإنه داخل فيما أخبر به الرسول ﷺ .

وليعلم أيضاً أن هذه « الألفاظ ليس لها ضابط بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك كلفظ الجسم والجهة والحيّز والجبر ونحو ذلك بخلاف ألفاظ الرسول فإن مراده بها يعلم كما يعلم مراده بسائر ألفاظه »[٢] .

يقول الإمام القرطبي : « ثم مهما أخبرنا الصادقون عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وما لم يتعرضوا له سكتنا عنه وتركنا الخوض فيه وهذه طريقة السلف وما سواه مهاو وتلف »[٣] .

ومما يحمد للنسفي أنه حاول أن يحدد مراده من تلك الألفاظ المجملة التي سلط عليها النفي ، ولاشك أن تلك المعاني التي ذكرها مستحيلة على الله فالله ليس بعرض بمعنى أنه يستحيل بقاؤه أو أنه يعرض ثم يزول إذ الله هو الأول والآخر وهو الدائم الباقي والله ليس بجوهر بمعنى أنه أصل يتركب منه غيره .

وكذا ليس بجسم بمعنى أنه مركب من أبعاض وأجزاء كانت مفرقة كالجواهر الفردة أو أنه يقبل التفريق سواء قيل اجتمع بنفسه أو جمعه غيره وكذا يقال في بقية الألفاظ التي ذكرها النسفي[٤] .

---

(١) مقدمة كتابه الرد على الزنادقة والجهمية ص ٥٢ ضمن عقائد السلف .

(٢) شرح حديث النزول ٢٥٧ ؛ وانظر نقض التأسيس ١ / ٢٢ .

(٣) المفهم ٦ / ٦٩١ .

(٤) انظر في موضوع الألفاظ المجملة التدمرية ٦٥ ، وشرح الطحاوية ٢٦١ . ومجموع الفتاوى ٣ / ٤١ - ٤٣ ، ٢٩٨ - ٣٠٩ ، ١٢ / ١١٤ - ١١٦ ، ١٣ / ٣٠٤ ، ١٧ / ٣٠٤ وغيرها من المواضع ، وانظر الصواعق المرسلة ٥٦٥ ؛ وتنبيه ذوي الألباب السليمة ٧ - ٢١ ؛ والقواعد الكلية للصفات ١٩٥ - ؛ والماتريدية للأفغاني ٢ / ٥٨٠ .

ثالثاً : وقد اعتمد النسفي في التنزيه على نفي التشبيه والتجسيم وهذا المنهج غير سديد إذ لا يصح في باب النفي الاعتماد على مجرد نفي التشبيه والتجسيم .

أ – أما عدم صحة الاعتماد على نفي التشبيه فلأمرين[1] .

الأول : أنه إن أراد نفي التشابه المطلق أي المساواة من كل وجه فهذا لغو لم يقل به أحد .

وإن أراد نفي التشابه من بعض الوجوه فهذا غير صحيح إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مختص فالقدر المشترك هو المعنى العام المفهوم عند إطلاق اللفظ والقدر المختص هو ما يخص كل موجود لوحده فاسم الموجود مثلاً فاسم مشترك بين الخالق والمخلوق في معناه العام فهو من هذا الجانب متشابه ، لكن وجود الخالق غير وجود المخلوق وهكذا يقال في غيره .

وهذا المشترك الكلي لا يوجد إلا في الأذهان وأما في الأعيان فلا يوجد إلا مختصاً كل بحسبه .

الثاني : أن الناس اختلفوا في تفسير التشبيه فما يسميه بعضهم تشبيهاً لا يسميه الآخر كذلك .

ومثال ذلك من ينفي علو الله على عرشه وغيره دون صفة القدرة والعلم ونحوها ويقول إن هذه قد تقوم بما ليس بجسم بخلاف العلو فإنه لا يقوم إلا بجسم فلو أثبتناه لزم التجسيم والأجسام متماثلة فيلزم التشبيه .

والمثبتون يجيبونه بطرق :

أ – منع المقدمة الأولى وهي قوله : « إن العلو لا يقوم إلا بجسم » .

ب – وتارة بمنع المقدمة الثانية وهي قوله « إن الأجسام متماثلة » .

جـ – وتارة بمنع كلا المقدمتين .

د – وتارة أخرى بالاستفصال في مفهوم الجسم .

---

(١) انظر التدمرية ١٢١ – ١٢٤ . وتقريب التدمرية ١٠٠ – ١٠١ بتصرف .

فإذا تبين اختلاف الناس في تفسير التشبيه لم يصح الاعتماد عليه فيما ينفى عن الله لأنه يلزم منه نفي صفات كمال الله عند من يرى أن إثباتها يستلزم التشبيه .

وإتماماً للفائدة نوضح مفهوم التشبيه عند السلف فتقول :

لفظ التشبيه لم يرد ذكره في الكتاب والسنة لا نفياً ولا إثباتاً إنما الذي ورد نفيه هو التمثيل قال تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ .

لكن ورد في لسان السلف ذكر التشبيه قاصدين به التمثيل فقد سئل الإمام أحمد عن المشبهة فقال : « المشبهة تقول : بصر كبصري ، ويد كيدي ، وقدم كقدمي ، ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه »[1] .

وكفّر السلف من شبه الله بخلقه قال نعيم بن حماد شيخ البخاري : « من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، فليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيه »[2] .

وكذا قال إسحاق بن راهويه : « من وصف الله فشبه صفاته بصفات أحد من خلق الله فهو كافر بالله العظيم لأنه وصف بصفاته إنما هو استسلام لأمر الله ولما سن الرسول »[3] .

وكما نلاحظ فإن السلف كفروا من شبه الله بخلقه كما أنهم كفروا من أنكر صفات الله تعالى ، سواء بسواء .

ولكن ما هو التشبيه الذي يكفر به صاحبه ؟

إن الله تعالى خاطبنا بلسان عربي مبين وكذلك رسوله - ﷺ - فكلامه في غاية الوضوح والبيان ومما جاء في خطاب الله ورسوله نصوص الصفات وهي

---

(١) انظر ابطال التأويلات لأبي يعلى ١ / ٤٣ ، وانظر بنحوه في نقض التأسيس ٢ / ١٦٥ .

(٢) كذا في الأصل والصحيح (تشبيهاً) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة ٢ / ٥٣٢ ، وانظر مختصر العلو ص ١٨٤ .

(٣) رواه اللالكائي في كتابه السابق بنفس الصفحة .

لاشك داخلة في عموم الوضوح والبيان فهي واضحة المعنى بينة جلية هذا هو الظاهر من ألفاظها أعني أن ظاهرها واضح وبيّن وأن الله ورسوله أرادا ظاهر كلامهما وأرادا من البشر اعتقاد ذلك الظاهر ، ولو كان المراد خلاف الظاهر لبينه الله ورسوله لنا إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه وكيف يكون ذلك وهو في أعظم المطالب وهو الإيمان بالله وبصفاته تعالى .

ولا يجوز الاعتقاد بأن الله ورسوله أرادا ما وراء الظاهر لما يلزم على هذا الاعتقاد من لوازم باطلة ، إذ فيه أن الله ورسوله لم يبينا للناس مرادهما وتركا الناس دون بيان الحق وأنهما أرادا التعمية على الناس أو أن الرسول كان أيضاً لا يعرف المعنى المراد من تلك النصوص وهذا فيه تجهيل لرسول الله - ﷺ - ... ولأجل هذه اللوازم الباطلة بطل ملزومها وبقي أن الظاهر هو المراد .

وإذا تقرر هذا الأمر فلنعلم أن ظاهر النصوص لا يدل على التشبيه والتجسيم ومن فهم من صفات الله التشبيه أو التمثيل بصفات المخلوقين فَمِنْ فهمه أتيَ وليس الخلل في بيان الله ورسوله[1] .

وهذا الفهم السيء لظاهر نصوص الصفات هو الذي هلكت به الفرق المخالفة ، إذ ظنت هذه الفرق المبتدعة أن الظاهر منها هو مشابهة الخالق للمخلوق ، فالمشبهة اعتقدت هذا الظاهر والتزمته ، والمعطلة - على اختلاف أصنافهم - لما ظنوا أن هذا هو الظاهر ورأوا تنزه الله عن مشابهة خلقه فروا إلى التأويل والتعطيل وقالوا : إن الظاهر - أي الذي ظنوه - غير مراد فشبهو أولاً ثم عطلوا ثانياً فهم شر من المشبهة إذ جمعوا بين التشبيه والتعطيل .

ويتضح الحق في هذه المسألة بشكل أكبر ببيان القدر المشترك الكلي فلفظ (التشبيه) مشترك مبهم ، فقد يراد به المفهوم الكلي العام والذي لا يكون إلا في الذهن لا في الخارج فهذا حق والتشابه به حاصل إذ ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك ذهني كلفظ الوجود مثلاً فهو مقول بالاشتراك الذهني بين الخالق

---

(١) انظر الجواب الصحيح ٣ / ١٥١ ؛ والتدمرية ٦٩ - ٧٨ ؛ والصواعق المرسلة ٢٣٨ .

والمخلوق ولولا هذا القدر المشترك لما فهمنا ما خاطبنا الله به من نصوص كتابه من أمور الغيب التي لا تدرك حقائقها كحقيقة ذات الله وصفاته وحقيقة ما في اليوم الآخر وما في الجنة ولذا قال ابن عباس: «ليس في الجنة مما في الدنيا إلا الأسماء»[1] فنحن ندرك معنى ما خاطبنا الله به مما في الجنة من نعيم كأصناف المآكل والمشارب من خمر وعسل ولبن وماء، وفاكهة ولحم طير وغير ذلك لكن ليس حقيقة تلك الأمور كحقيقة ما في الدنيا وإنما هنا قدر مشترك فهمنا به خطاب الله تعالى.

وكذا يقال في صفاته سبحانه، فنحن نفهم معنى القدرة والحياة والعلم واليد والوجه ونحو ذلك من صفات الله تعالى وذلك قدر مشترك متشابه بين الخالق والمخلوق وهو مفهوم كلي ذهني لا خارجي أما في الخارج فلا يوجد كلي يشترك فيه الخالق والمخلوق إذ ما يوجد في الخارج يوجد معيناً مقيداً، وهو الوجود الخاص بكل موجود فمهوم الوجود في الذهن واحد وفي الخارج مختلف فوجود الخالق واجب ووجود المخلوق ممكن وكذا سائر الصفات.

فمن شبه الحقيقة الخارجية للخالق الواجب الوجود بالحقيقة الخارجية للمخلوق الممكن الوجود فقد وقع في التشبيه المحرم الذي يكفر قائله ومعتقده.

أما ما في الذهن من الاشتراك في المعنى العام فليس من التشبيه المحرم وإلا لتعطلت نصوص الصفات إذ تصبح غير مفهومة المعنى.

وبهذا الإيضاح يتبين أن منشأ غلط كثير من الناس هو في هذا المفهوم فالذي ينفى الأسماء والصفات بحجة أن إثباتها فيه مشابهة للمخلوق يقال له: أتثبت موجوداً؟ فإن أقر وقع في نظير ما فر منه وإن أنكر كفر بالله إذ أنكر وجوده.

وكذا يقال لمن نفى الصفات وأثبت الأسماء: إن التشبيه لازم لك في الأسماء كلزومه في الصفات.

---

(١) انظر تفسير ابن كثير ١ / ٦١ عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وأتوا به متشابهاً ﴾ في سورة البقرة، آية (٢٥).

وكذا يقال لمن أثبت بعض الصفات دون بعض فيلزمه فيما أثبته نظير ما فر منه فيما نفاه .

ولأجل أهمية هذا الموضوع نجد شيخ الإسلام يركز كثيراً على إيضاحه وبيانه ويقول : « وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً وتدبره زالت عنه عامة الشبهات ، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام وقد بسط هذا في مواضع كثيرة وبُيّن أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيناً مقيداً ، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله »[1] .

وبهذا نعلم أن التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية ليس هو اتفاق المسمّيين في بعض الأسماء والصفات ، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق ، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى ، وتشابه الشيئين من بعض الوجوه لا يقتضي تماثلهما في جميع الأشياء[2] .

وقد أصاب النسفي الحق حينما نفى أن يكون اشتراك الخالق والمخلوق في الاسم موجباً للتشابه كما ذهبت إليه الجهمية .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أنه لم يقل أحد بالتشبيه المطلق من جميع الوجوه بين الخالق والمخلوق ، لذا نرى أن النسفي كان مصيباً حينما حدد المتشابهين بأنهما غيران يسد أحدهما مسد صاحبه ولو بوجه .

---

(١) التدمرية ١٢٧ - ١٢٨ . وانظر للاستزادة في مفهوم القدر المشترك ما يلي :
التدمرية ١٢٥ - ١٣١ ، ودرء التعارض ٥ / ٨٤ ، ١٨٣ - ٢٠٣ ، ٣٢٧ ، ٧ / ٥٩ .
شرح الطحاوية ٥٧ - ٦٨ ، الصواعق المرسلة جـ ١ .

(٢) انظر الفتاوى ٣ / ٢٢ . والتدمرية ١٦ . والدرء ٧ / ٥٩ . وشرح الطحاوية ٦٢ - ٦٣ .

وأما **التجسيم** فهو أيضاً مما لا يصح الاعتماد عليه في باب النفي للأمور الآتية :

١ - أن لفظ الجسم في حق الله تعالى لم يرد به نص لا في نفي ولا إثبات ولم يتكلم به أحد من سلف هذه الأمة وأئمتها[1] وأول من تكلم به هم طوائف من الشيعة والمعتزلة .

وإثبات الصفات مع نفي التجسيم والتركيب هو مذهب ابن كلاب والذي يستمد منه النسفي وغيره من الماتريدية والأشعرية .

٢ - أن وصف الله تعالى بالنقائص أظهر فساداً في العقل والدين من وصفه بالجسم فإن من وصف الله بالنقائص علم كفره من الدين بالضرورة بخلاف الجسم فلا يكون حكمه حكم تلك لما فيه من الاشتباه والخفاء كما سيأتي .

٣ - أنه يمكن لمن وصفوه بهذه النقائص أن يصفوه بها مع نفي التجسيم مثل من يثبت صفات الكمال مع نفي التجسيم فيكون كلام الطائفتين ، المثبتة والنافية واحداً ، ويبقى الرد عليها بطريق واحد وهو استلزام الإثبات للتجسيم وهذا غاية الفساد والبطلان .

٤ - أنه بهذا الضابط أعني نفي التجسيم يتوصل به إلى نفي صفات الكمال التي قد ثبتت بالسمع والعقل بحجة أن إثباتها يستلزم التجسيم .

والنسفي قد جعل إثبات الصفات الخبرية مستلزماً للتشبيه والتجسيم - كما سيأتي - وهذا باطل فبطل ما أدى إليه وهو الاعتماد في النفي على التجسيم .

٥ - تناقض أصحاب هذا المسلك فمن نفى شيئاً من صفات الله وأثبت غيره بحجة أن ما نفاه يستلزم التجسيم ، ألزمه غيره بأن ذلك لازم فيما أثبته .

فمن أثبت لله عدداً من الصفات كالحياة والقدرة ، ونفى غيرها كالنزول والاستواء لأنه يرى أن إثباتها يستلزم التجسيم بخلاف نحو الحياة والقدرة قال له منازعه إن التجسيم لازم لك أيضاً فيما أثبته لا فرق ، ومن نفى الصفات وأثبت

---

(١) انظر : بيان تلبيس الجهمية ١ / ٤٧ ، ٥٤ ، ١٠٠ ، ٦٢٦ .

الأسماء بحجة أن الصفات لا تقوم إلا بجسم قال لـه منازعـة وكذلـك الأسمـاء فإنـا لا نرى مسمى باسم إلا من هو جسم(١) .

ولفظ الجسم لفظ مجمل يستفسر عن معناه :

أ - فإن قال القائل : إن الله تعالى جسم قيـل لـه هـل تريـد أنـه مركـب مـن أجزاء كالذي كان متفرقاً فركب ؟ أو أنه يقبل التفريق سواء قيـل اجتمـع بنفسـه أو جمعه غيره ؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ أو أنـه مركـب مـن المـادة والصورة ؟ أو من الجواهر المنفردة ؟

فإن أجاب بنعم قيل له : هذا باطل ينزه الرب تعالى عنه .

وإن قال : أريد أنه موجـود أو قـائم بنفسـه ... أو أنـه موصـوف بالصفـات أو أنه يرى في الآخرة أو تمكن رؤيته ... ونحو هذه المعاني الثابتة شرعاً وعقلاً قيل له : هذه معان صحيحة لكن إطلاق لفظ الجسم عليها بدعـة في الشـرع ، واللغـة لا تساعدك على ذلك . وإذا كان اللفظ محتملاً للحق والباطل لم يطلق بل يجـب أن يكون مثبتاً للحق نافياً للباطل .

ب - وإن قال : ليس الله بجسم قيل له : هل تريد بذلك أنـه لم يركبـه غـيره ولم يكن أجزاء متفرقة فركب ؟ أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئـة كـالذي ينفصـل بعضه عن بعض ؟ أو أنه ليس مركباً من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ؟

فإن أجاب بنعم قيل هذا صحيح فـإن الله يسـتحيل أن يكـون كذلـك . وإن قال أردت بنفي الجسمية عنـه نفـي اتصافـه بالصفـات بحيـث لا يُـرى ولا يتكلـم ولا يبـاين خلقـه ولا يصعـد إليـه شـيء ولا ينـزل منـه شـيء ، ولا يعلـو علـى العرش ... ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يوصف بها إلا المعدوم قيل له هذا باطل ومردود عليك فإن شيئاً من ذلك لا يستلزم أن يكون جسماً بالمعنى البـاطل الذي تزعمونه ، بـل الله موصـوف بصفـات الكمـال الـتي أخـبر بـها رسـوله وإن كانت عندك تستلزم التجسيم .

---

(١) انظر الرسالة التدمرية ص ١٣٢ - ١٣٦ . وتقريبها لابن عثيمين ص ١٠٢ - ١٠٤ .

والذين أطلقوا هذا اللفظ أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية وجعلوا ما يوصف به الله من الصفات الثبوتية مستلزماً لكونه جسماً ويسمون إثبات الصفة لله تجسيماً ولا يمكن نفي هذا التجسيم الذي زعموه إلا بالتعطيل المحض(١) .

ولأجل هذا الخفاء والتشابه في هذا اللفظ لم يرد عن السلف إثباته ولا نفيه بل ورد ذم من استخدم هذا اللفظ وعابوا طريقه .

قال الإمام أحمد : « لا أقول إنه جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام »(٢) .

وبناء على ما سبق من التفصيل في مفهوم الجسم نجد أن أبا المعين قد أصاب الحق في رده على الطائفة الأولى من المجسمة والذين يسميهم (المخالفين لفظاً ومعنى) أي الذين يطلقون على الله أنه جسم ويفسرون الجسم بأنه هو المتركب المؤلف ، من أبعاض وأجزاء ، فلا شك في بطلان قولهم هذا فإن الله ليس بذي أبعاض ولا بذي أجزاء بالمفهوم الذي يذهب إليه هؤلاء بل الله منزه عن ذلك .

غير أني ألاحظ عليه في رده على هذه الطائفة ما يلي :

١ - اعتمد في إبطال الجسم على دليل حدوث الأجسام ، ولما كانت الأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة والأعراض الملازمة لها فإن إطلاق لفظ الجسم على الله فيه إثبات تشبيهه بالأجسام الحادثة ، والله قد ثبت قدمه واستحال حدوثه ، فلازمه أن الله ليس بجسم ، وقد تقدم بطلان دليل حدوث الأجسام بما أغنى عن إعادته هنا .

٢ - وافق المجسمة في أن ظاهر نصوص الصفات يستلزم التجسيم مما جعلهم يقولون به أما هو وإن وافقهم في مفهوم ظاهر النصوص إلا أنه خالفهم في إثبات

---

(١) انظر منهاج السنة ٢ / ٢١١ - ٢١٤ بتصرف . وانظر أيضاً درء التعارض ٤ / ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٠ / ٣٠٧ - ٣١٨ ؛ نقض التأسيس ١ / ٤٧ ، ٦٢٦ ، والفتاوى ١٧ / ٤١٧ ، ٥ / ٢١٣ ، وشرح حديث النزول ١٣٠ - ١٣١ ، ٢٣٧ فما بعدها ؛ والمنتقى للذهبي ٨٠ .

(٢) انظر درء التعارض ١ / ٢٣٠ - ٢٣١ .

ذلك الظاهر ورأى أنه يتعارض مع حجة العقل فلابد من أمرين إما التفويض وإما التأويل وسيأتي - بحول الله - مزيد بيان لذلك .

٣ - ومما يلاحظ عليه أنه جعل الحنابلة من المجسمة الذين يقولون بأن الله جسم بمعنى أنه مركب من أبعاض وأجزاء على صورة الآدمي .

وهذه فرية في حق الحنابلة مردها إلى أمرين(١) .

الأول : كثرة اعتناء الحنابلة بالسنة والحديث والائتمام بمن كان بالسنة أعلم وعن الأقوال المتطرفة في النفي والإثبات أبعد .

الثاني : أنه وجد في بعض أئمتهم زيادة في الإثبات من غير تمثيل ولا تجسيم وذلك اعتماداً على روايات ضعيفة مما أوقع نُفرة منهم وشان المذهب وصار مادة للمغرضين(٢) .

ثم يقال للنسفي وأمثاله في اتهامهم الحنابلة بالتجسيم هذه دعوى والدعوى لابد لها من دليل ، فمن من الحنابلة قال بالتجسيم وأطلقه على الله تعالى ؟ أأحمد إمام السنة ؟ أم أصحابه الناقلين لمذهبه ؟ أم أئمة المذهب الموثوق بهم ؟ انه لا يستطيع أن ينسب إلى أحد من هؤلاء لفظ التجسيم . وإن كان يقصد غير هؤلاء من العوام فلهم شأن آخر فهم ليسوا ممن يؤخذ قوله ويعتمد ، ولا هم من أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم فكيف تجعل أقوالهم حجة على غيرهم ، وفي كل مذهب أتباع وعوام وفيهم ما في أتباع الحنابلة وعوامهم وأكثر وألفاظ العوام والأتباع وأقوالهم لا تنضبط ولا تنحصر .

ثم إن الحنابلة في الموقف من لفظ الجسم على قولين :

أحدهما : الإمساك عن إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً وهذه طريقة الإمام أحمد نفسه وكثير من أتباعه .

---

(١) انظر درء التعارض ١٠ / ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٨٦ .

ثانيهما : نفي اللفظ صراحة ومنع إطلاقه على الله وهذا مسلك بعض أتباعه كأبي الحسن التميمي وأهل بيته وأبي يعلى وغيرهم ومقصدهم رد التشبيه والتمثيل .

قال ابن تيمية : « ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم »(١) . لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت الصفات مجسماً بطريق اللزوم لأن الصفات - عندهم - لا تقوم إلا بجسم حيث اصطلحوا على معنى للجسم ليس في لغة العرب ولا في كتاب ولا سنة فلزم على قولهم أن كل ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله وما فطر الله عليه عباده وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيماً ، وهذا المعنى لا يختص بالحنابلة ولا غيرهم إذ « المشبهة والمجسمة في غير أصحاب أحمد أكثر منهم فيهم وهؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر ... وأما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم ... [و] أن الكرامية المجسمة كلهم حنفية »(٢) .

أما الطائفة الثانية من المجسمة والذين يرون أن الجسم هو الموجود أو القائم بالذات والله موجود وقائم بالذات فهو جسم عندهم بهذا المعنى فإن النسفي في رده عليهم نلحظ عليه ما يلي :

١ - أصاب في منعه إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى وإن قصد به معنى يليق بالله كالموجود والقائم بالذات لأن أسماء الله توقيفية .

٢ - يرى أن الخلاف معهم لفظي فقط وإلا فهو يقر أيضاً بمعنى الموجود والقائم بالذات لكنه لا يسمى ما كان كذلك جسماً . وهذا حق فإن الله موجود وقائم بالذات وليس ما كان كذلك يسمى جسماً .

٣ - أما ما ذهب إليه من أن الجسم هو المؤلف المركب فهذا اصطلاح خاص بالمتكلمين لم يرد في لغة العرب إذ الجسم في اللغة هو الجسد(٣) قال تعالى :

---

(١) درء التعارض ١٠ / ٢٥٠ .

(٢) المناظرة في الواسطية (٣ / ١٨٥ ضمن الفتاوى) . وانظر درء التعارض ١٠ / ٢٥٠ - ٢٥٨ .

(٣) الفتاوى ٥ / ٢١٣ .

﴿ واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ﴾[١] ﴿ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم ﴾[٢] .

لكن المتكلمين يقصدون بالجسم اصطلاحاً غير المفهوم اللغوي الذي هو الجسد .

رابعاً : مناقشته في الصورة :

ما يراه النسفي من استحالة وصف الله بالصورة ليس معه عليه دليل بل الدليل مع من أثبت الصورة فقد ورد إثبات الصورة لله في حديث أبي هريرة رضي الله عنه : « أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله – ﷺ – هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ... إلى أن قال .. فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون .. » الحديث[٣] .

وورد ذكر الصورة أيضاً في حديث أبي سعيد الخدري وفيه : « ... فيأتيهم الجبار في صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم ... » الحديث[٤] .

فنؤمن بما جاء من إثبات الصورة لله على ما يليق به سبحانه لا تشبه صور المخلوقات ولا يحيط بها الإدراك .

ولا يلزم من إثباتها ما ذكره النسفي من التركب ودخولها تحت تخصيص مخصص لأن ذلك كله من لوازم صورة المخلوق لا من لوازم صورة الخالق الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

يقول ابن قتيبة : « والذي عندي – والله تعالى أعلم – أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن ، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا بحد »[٥] .

---

(١) سورة الأعراف ، آية (١٤٨) .

(٢) سورة المنافقون ، آية (٤) .

(٣) رواه البخاري في التوحيد برقم ٧٠٠٠ ؛ ورواه مسلم في الإيمان برقم ١٨٢ .

(٤) البخاري في التوحيد برقم ٧٠٠١ ؛ ومسلم في الإيمان برقم ١٨٣ .

(٥) تأويل مختلف الحديث ٢٢١ .

وهذا هو الحق الذي يتعين المصير إليه .

وأما ما ذكره من نفي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فهذا من التفصيل المذموم في النفي والذي لا حاجة إليه بل يكفي أن يقال : إن الله منزه عن العيب والنقص ومماثلة المخلوقات .

خامساً : وأما الكيفية :

فإن لله كيفية لا يعلمها إلا هو سبحانه خلافاً لما ذهب إليه النسفي ، وليست الكيفية صفة ثبوتية بل هي بمعنى الحقيقة فلله حقيقة لا يعلمها إلا هو سبحانه وإنما الذي يعلمه الخلق هو المعنى العام الكلي المشترك بين الخالق والمخلوق والذي لولاه لما فهمنا ما خاطبنا الله به أما الكيفية فهي المعنى الخاص به سبحانه الذي لا يعلمه إلا هو .

أما دعوى النسفي بأن أحداً من السلف لم يرو عنه ذلك فمردود عليه بما ثبت عن الإمام مالك رحمه الله في كلمته المشهورة حين قال « الاستواء معلوم والكيف مجهول » فأثبت الكيف لكنه مجهول لا نعلمه ومن نفى الكيف نفى حقيقة الرب .

وأما كون هذه الكيفية لا يعلمها إلا هو فلأن الشيء لا يعلم إلا بمشاهدته أو مشاهدة نظيره أو بالخبر الصادق وكل ذلك منتف فيما نحن بصدده فبقي أن نثبت الكيفية دون معرفة حقيقة تلك الكيفية - والله أعلم .

سادساً : وأما المائية :

ويقال الماهية فهي كلمة مولدة من قولهم ما كذا ؟ أو ما هو كذا ؟ وهو سؤال عن الحقيقة والكنه . قال ابن تيمية : « .. الماهية مأخوذة من قولهم : ما هو ؟ كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية كما يقولون الكيفية والأينية ، ويقال : ماهية ومائية ، وهي أسماء مولدة وهي المقول في جواب ما هو بما يصور الشيء في نفس السائل »[1] .

---

(١) الرد على المنطقيين ٦٥ .

وقد يراد بالمائية أو الماهية وجود الشيء كما قد يراد بها حقيقته ، فإن أريد بالماهية الحقيقة فالمعنى صحيح في حق الله فلله ماهية أي حقيقة لا يعلمها إلا هو .

وإن أريد بها الوجود فلله وجود ولاشك لكن العبارة « لله ماهية لا يعلمها إلا هو » بمعنى « لله وجود لا يعلمه إلا هو » تصبح غير صحيحة إذ وجود الله معلوم فطرة وعقلاً وشرعاً .

والسلف يقولون لله حقيقة لا يعلمها إلا هو سواء سميت تلك الحقيقة بالمائية أو الماهية أو الكيفية .

ثم إن تلك العبارة غير ثابتة عن أبي حنيفة - كما ذكر النسفي - وعلى فرض ثبوتها فلا داعي لتأويلها تأويلات بعيدة فالخطب هيّن .

وقد بين ابن حزم أن إثبات الماهية لله هو مذهب أهل السنة لأنها عبارة عن الحقيقة[1] .

سابعاً : وأما لفظ الجهة والمكان :

فيجاب عنها بالاستفصال كغيرها من الألفاظ المجملة .

فيقال لمن أطلق لفظ الجهة نفياً أو إثباتاً ماذا تريد بلفظ الجهة ؟ هل تريد بها شيئاً مخلوقاً ؟ فالله ليس في شيء من مخلوقاته أم تريد بها جهة سفل ؟ فالله منزه عن ذلك ؟ أم تريد بها ما وراء العالم أي جهة علو تليق بالله تعالى فهذا حق وهو الذي دلت عليه الفطر السليمة والعقول الصحيحة وجاءت به نصوص الشرائع مقررة[2] .

يقول ابن الهمام الحنفي : « ... فإن أريد بالجهة غير هذا - مما ليس فيه حلول ولا حيز ولا جسمية - فليبين حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو إلى غيره فيبين فساده »[3] .

---

(١) انظر الفصل ٢ / ٣٥٩ ؛ وانظر جامع الرسائل لابن تيمية ١ / ١٧٢ ؛ وبراءة الأئمة الأربعة للحميدي ص ٢٩٢ - ٢٩٥ .

(٢) انظر : التدمرية ص ٦٦ - ٦٧ ؛ والفتاوى ٥ / ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٦ / ٣٩ ؛ والفتاوى المصرية ٥ / ٤ ؛ ونقض المنطق ٥٠ ؛ ودرء التعارض ١ / ٢٥٣ - ٣٥٤ ؛ والمنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ٨١ .

(٣) المسايرة ١٧ .

وأما المكان : فهو لفظ مجمل أيضاً ، فإن أراد بنفيه عن الله نفي أن يكـون الله في شيء من مخلوقاته فهذا المعنى الذي نفاه قد أصـاب في نفيـه لأن الله لا يحـل في شيء من مخلوقاته .

وإن أراد بنفي المكان عنه سبحانه نفي استوائه على عرشه فقد أخطأ في نفيـه هذا لأن استواء الله على عرشه قد ثبت بالنصوص القطعية ولا يجوز نفي مـا ثبـت لله تعالى من المعنى الحق بمثل الحجـج الـتي سـاقها النسـفي بـل يثبـت مـا أثبتـه الله لنتفسه من استوائه على عرشه على ما يليق به سبحانه ، لكن لا نطلق عليـه لفـظ المكان لعدم ورود ذلك في لغة الشرع ولا يلزم من إثبات الاستواء لله تلك اللوازم الباطلة التي ذكرها إلا عند من فهم من استواء الله على عرشه ما يفهم من اسـتواء المخلوق وتمكنه في مكانــه ، أمـا اسـتواء يليـق بـالله فـلا يلـزم عليـه تلـك اللـوازم الباطلة[1] .

ومقصود النسفي بنفي المكان نفي الاستواء كما صرح بذلـك وسـيأتي بيـان كلامه والرد عليه إن شاء الله تعالى في موضعه من البحث .

(١) انظر نقض المنطق ٥٠ ؛ وجلاء العينين للألوسي ٣٨٥ .

الفصل الرابع

أسماء الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراؤه في أسماء الله .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في أسماء الله .

المبحث الأول : آراؤه في أسماء الله

يرى النسفي أن أسماء الله توقيفية ننتهي فيها إلى ما أنهانا إليه الشرع فلا يجوز أن نسميه بأسماء غير ثابتة في الشرع ولو كان معناها صحيحاً فلا نسميه طبيباً وإن كان عالماً بالأدواء والعلل والأدوية ولا نسميه فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام ونحو ذلك[١] .

أضف إلى ذلك أن ما أثبته الشرع معناه غير محال على الله كما أن إجماع المسلمين انعقد على ذلك « والإجماع توقيف بمنزلة النص »[٢] .

وهو بهذا يرد على من ينكر إطلاق لفظ الشيء على الله بحجة المشابهة[٣] فيقول النسفي إنه شيء لا كالأشياء فيرد عليه المعترض بقوله : لِمَ لا تقول جسم لا كالأجسام ؟ فيرد النسفي بأن الشيء ورد به الشرع ومعناه غير مستحيل في حقه تعالى إذ معناه لمطلق الوجود وانعقد إجماع المسلمين على وجوب إطلاقه على الله وأما الجسم فليس فيه شيء من ذلك فلم يرد به شرع ومعناه لا يليق بالله ، والإجماع منعدم فيه[٤] .

ولعل الذي جعل النسفي يقول بالتوقيف في هذه المسألة مع أن مصدره في التلقي هو العقل هو خشية إطلاق أسماء على الله توهم النقص في حقه تبارك وتعالى .

ويرى جواز إطلاق اللفظ الذي يوجب نفي المعاني غير اللائقة بالله تعالى وإن لم يرد بها الشرع بل ويحكي على ذلك إجماع المسلمين[٥] .

فيقال ليس بقائم ولا قاعد ولا منتصب ولا جالس مع أن الشرع لم يرد بذلك .

---

(١) التبصرة ١ / ١٣٨ - ١٣٩ ؛ التمهيد ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) التبصرة ١٣٩ . قال الأشعري في مقالاته ص ١٨١ : « وقال المسلمون كلهم : إن الباري شيء لا كالأشياء » .

(٣) الذي أنكر تسمية الله شيئاً هو الجهم . انظر المقالات ١٨١ ، وتبصرة الأدلة ١٥٦ .

(٤) على حسب تفسيره للجسم بأنه المتركب .

(٥) التبصرة ٢٠٩ . وانظر شرح الأساس الكبير (زيدي معتزلي) ١ / ٥٤١ حيث جوّز إطلاق الاسم المتضمن مدحاً عليه تعالى بغير إذن شرعي بشرط أن يكون على الحقيقة لا على المجاز وأن ذا معنى كون أسماء الله غير توفيقية .

ويرى أيضاً أن أسماء الله ليست أعلاماً محضة بل تدل على معاني وراء الذات فهي ليست دالة على الذات فقط بل على الذات وزيادة وإلا لزم ترادفها وكان ذلك عبثاً ينزه عنه كلام الله وكلام رسوله ، والله قد أمر عباده بالثناء عليه بهذه الأسماء الحسنى لما تشتمل عليه من المعاني العظيمة والصفات الجليلة ومن جعل أسماء الله مجرد أعلام محضة لزمه أن يكون الله آمراً عباده بهذه الأسماء سخرية ومن جوّز ذلك كفر .

ولو كانت هذه الأسماء غير مثبتة للمعاني وكانت مجرد ألقاب وأعلام لم يثبت بكل منها إلا الذات فكان قولنا الله حي قادر عالم يثبت به الذات فقط فيصير قولنا الله ذات ذات ذات ... ولم يحصل بكل لفظ فائدة سوى ما حصل بالأول فيكون في ذلك عبث وتكرار ينزه عنه كلام الباري سبحانه فعلم بهذا أن أسماء الله ما أطلقت إلا لإثبات ما فيها من المعاني[1] .

كما يرى أن الاتفاق في الأسماء بين الخالق والمخلوق لا يلزم منه التشابه مطلقاً بين المسميين فيطلق الاسم على كل حقيقة لا مجازاً وليست الأسماء حقيقة في حق أحدهما ومجازاً في حق الآخر فلكل حقيقة تخصه وأهل اللغة أطلقوا الأسماء الكثيرة على المتضادين على كل واحد منها حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان والجلل للصغير والكبير والقرء للحيض والطهر ... الخ وكذا المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير أن يوجب ذلك مماثلة بين المسميات بها ولا أثر للاسم في إثبات المشابهة[2] .

أما مسألة الاسم والمسمّى فيرى أن الاسم هو المسمّى وذاته وأن الله بجميع أسمائه واحد وليس الاسم غير المسمّى . واستدل لرأيه ببعض الآيات :

كقوله تعالى : ﴿ **فاعبد الله مخلصاً له الدين** ﴾[3] .

---

(١) التبصرة ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) التبصرة ١٥٢ - ١٥٥ ؛ وانظر التمهيد ١٥٤ .

(٣) سورة الزمر ، آية (٢) .

وقوله : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً ﴾[1] .

فالله تعالى « أمرنا بأن نوحد الله تعالى ، فلو كان اسم الله تعالى غير الله لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وليس المقصود منه الألف واللام والهاء وإنما المقصود هو الله تعالى »[2] .

وأما قوله – ﷺ – : « إن لله تسعة وتسعين اسماً ... »[3] فلا يدل على تسعة وتسعين إلهاً على رأي النسفي القائل باتحاد الاسم والمسمّى وذلك أن المراد بالأسماء في الحديث – عنده – التسميات والتسميات مختلفة حسب الألفاظ واللغات ونحو ذلك أما المسمّى فواحد ؛ فهو يفرق بين الاسم والتسمية ويوحّد بين الاسم والمسمّى .

هذه جملة آرائه في أسماء الله عز وجل .

---

(١) سورة التوبة ، آية (٣١) .

(٢) بحر الكلام ص ٣٧ ؛ وانظر تبصرة الأدلة ٣٢٤ .

(٣) رواه البخاري في كتاب الشروط من صحيحه برقم (٢٥٨٥) وفي التوحيد برقم ٦٩٥٧ ، ورواه مسلم في الذكر والدعاء برقم ٢٦٧٧ .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في أسماء الله :

ما ذهب إليه النسفي من القول بالتوقيف في أسمـاء الله هـو الحق الـذي عليـه أهل السنة والجماعة لأنها من أمور الغيب التي لا تثبت إلا بالخبر عن الله .

قال الخطابي : « ومن علم هذا الباب – أعني الأسماء والصفات – ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائط أنه لا يتجاوز فيها التوقيف »[١] .

وتسمية الله بما لم يسم به نفسه نوع من الإلحاد في أسمائه سبحانه[٢] .

وهذا الموقف من النسفي في هذه المسألة محمدة له لو اعتمده في كـل أبـواب الاعتقاد .

أما ما يراه من جواز إطلاق اللفظ الذي يوجب نفي المعنى الذي لا يليق بالله وإن لم يرد به شرع ففي ذلك تفصيل ، فإن كان يقصد أنه يجـوز الاخبـار بذلـك دون التسمية فيخبر عن الله بأنه قديم وأنه موجود وأنـه صـانع ونحـو ذلـك فـهذا صحيح لا غبار عليه لأن باب الاخبار أوسع من باب التسمية[٣] .

وإن كان يقصد أنـه تجوز التسـمية بذلـك فقـد نـاقض مـا قـرره سـابقاً مـن التوقيف في باب الأسماء .

وأما ما أورده من أمثلة على ذلك كقوله ليس بقائم ولا قـاعد ... فـهذا مـن التفصيل المذموم ومن الألفاظ المجملة التي لم يرد بها نفي ولا إثبات فيستفصل عـن معناها فإن أريد به باطل رُد أما اللفظ نفسه فلا يطلق على الله تعالى[٤] .

أما إثباته للمعاني التي تدل عليها الأسماء فلا شـك أنـه مصيـب في ذلـك وأن أسماء الله ليست أعلاماً جامدة كما يرى المعتزلة[٥] .

---

(١) شأن الدعاء ص ١١١ .

(٢) بدائع الفوائد ١ / ١٦٩ .

(٣) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٦١ .

(٤) انظر في الألفاظ المجملة ، مجموع الفتاوى ٦ / ٣٣ ، ٣ / ٤١ وغيرها .

(٥) انظر الإبانة للأشعري ١١٣ – ١١٤ ط عيون .

فالاسم من أسماء الله يدل على ذاته وعلى الصفة مطابقة ، ويدل على الذات وحدها وعلى الصفة وحدها تضمناً ، ويدل على صفة أخرى لزوماً .

فاسم الله العليم يدل على ذاته وعلى صفة العلم أي على ذات موصوفة بالعلم دلالة مطابقة ، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة العلم وحدها دلالة تضمن ويدل على صفة الحياة دلالة التزام[1] .

والاسم من أسمائه تعالى يثبت به الاسم والمعنى الذي دل عليه والأثر المترتب عليه إن كان متعدياً كاسم الرزاق يثبت به الاسم الرزاق والصفة الرزق والأثر الذي يصل إلى عباده من هذه الصفة فإن لم يكن الاسم متعدياً ثبت به الاسم والمعنى فقط كاسم الحيّ يثبت به اسم الحيّ لله والمعنى منه صفة الحياة[2] .

وأسماء الله باعتبار دلالتها على ذاته تعتبر أعلاماً مترادفة وباعتبار دلالتها على صفاته تعتبر أوصافاً متباينة[3] .

ولكن هل التزم النسفي بهذه القاعدة في الأسماء بإطلاق أم لا ؟ الواقع أن ما يثبته من الصفات التزم بهذه القاعدة في الأسماء التي تدل على الصفات التي يثبتها أمّا الصفات التي لا يثبتها فلم يلتزم بهذه القاعدة معها كاسم الله العليّ[4] الذي يثبت به الاسم له سبحانه والصفة وهي العلو المطلق فإنه لم يثبت لله علو الذات الذي يدل عليه هذا الاسم وغيره من الأدلة فليته التزم هذه القاعدة في جميع الأسماء الحسنى وكان بذلك على النهج الصحيح .

أما رأيه في أن الاتفاق في الأسماء لا يلزم منه الاتفاق في المسميات فهذا رأي صحيح أيضاً دلت عليه نصوص الشرع .

---

(١) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٦٢ ؛ والقواعد المثلى (٢٧٣ - ٢٧٤ ضمن المجموع الثمين) .

(٢) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٦٢ ؛ والقواعد المثلى (٢٧٢ ضمن المجموع الثمين) .

(٣) انظر البدائع نفس الصفحة والقواعد المثلى (٢٧٠) .

(٤) انظر تبصرة الأدلة ١٧٤ .

فقد سمّى الله نفسه بالسميع والبصير ، قال تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾[1] .

وسمّى الإنسان سميعاً بصيراً ، قال تعالى : ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً** ﴾[2] .

وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير ونحو ذلك من الآيات كقوله تعالى : ﴿ **الله لا إله إلا هو الحي القيوم** ﴾[3] وقوله : ﴿ **يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي** ﴾[4] وليس الحيّ كالحيّ وقوله تعالى : ﴿ **والله عليم حليم** ﴾[5] مع قوله : ﴿ **وبشروه بغلام عليم** ﴾[6] ، ﴿ **فبشرناه بغلام حليم** ﴾[7] وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم .

فاتفاق الخالق والمخلوق في الاسم عند الاطلاق لا يلزم منه التشابه عند الإضافة والتخصيص[8] .

فاطلاق الاسم على الله حقيقة وعلى المخلوق حقيقة ولكل حقيقة تخصه فالاسم إذا أطلق له ثلاث اعتبارات اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب أو بالعبد واعتبار من حيث إضافته إلى الرب مختصاً به واعتبار من حيث إضافته إلى العبد مختصاً به فما لزم اللفظ لذاته كان ثابتاً للرب وللعبد وللرب منه ما يليق بجلاله وعظمته وللعبد منه ما يليق به .

---

(١) الشورى ، آية (١١) .

(٢) سورة الإنسان ، آية (٢) .

(٣) سورة البقرة ، آية (٢٥٥) ؛ وسورة آل عمران ، آية (٢) .

(٤) سورة الروم ، آية (١٩) .

(٥) سورة النساء ، آية (١٢) .

(٦) سورة الذاريات ، آية (٢٨) .

(٧) سورة الصافات ، آية (١٠١) .

(٨) التدمرية ٣٩ - ٧٩ ؛ وانظر الجواب الصحيح ٣ / ١٤٨ - ١٥٣ .

وما لزم اللفظ لإضافته للعبد وجب نفيه عن الله تعالى ، وما لزم اللفظ لإضافته لله فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه[١] .

هذا هو المذهب الحق في هذه المسألة وهو مذهب الجمهور ، ومن الناس من جعل الأسماء حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق كقول أبي العباس الناشئ ، ومنهم من عكس ذلك كقول الجهمية والباطنية والفلاسفة[٢] .

أما مسألة الاسم والمسمّى فهي من المسائل المبتدعة في الدين والتي لم تكن معروفة عن أحد من السلف وإنما حدثت بعد الأئمة[٣] .

وأصل حدوثها من المعتزلة إذ ذهبوا إلى أن الاسم غير المسمّى فأسماء الله غيره والله خالق وما سواه مخلوق فأسماؤه مخلوقة لأنها غيره ، وهي أيضاً من كلامه وكلامه مخلوق فأسماؤه مخلوقة فكان قصدهم أن الله لم يكن له اسم ولا صفة حتى حدثت له[٤] .

وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف بل وكفروهم .

يروى عن الشافعي والأصمعي قولهما : « إذا سمعت الرجل يقول : الاسم غير المسمّى فاشهد عليه بالزندقة »[٥] .

وقال ابن جرير : « وأما القول في الاسم أهو المسمّى أم غير المسمّى ؟ فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع ولا قول من إمام فيستمع فالخوض فيه شينٌ والصمت عنه زين ... »[٦] .

---

(١) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٦٥ ؛ الدرء ٣ / ٣٣٠ .

(٢) انظر الجواب الصحيح ٣ / ١٥٠ ؛ بدائع الفوائد ١ / ١٦٤ ؛ وتبصرة الأدلة ١٥٢ - ١٥٣ . وانظر في قول الناشيء مقالات الأشعري ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) الفتاوى ٦ / ١٨٥ ، ١٨٧ .

(٤) الفتاوى ٦ / ١٨٦ . وانظر القلائد لابن المرتضي ٨٧ .

(٥) ذكر ذلك ابن تيمية في الفتاوى ٦ / ١٨٧ ، وأثر الأصمعي أخرجه اللالكائي في شرح أصول أهل السنة ٢ / ٢١٢ . وأثر الشافعي أخرجه البيهقي في الاعتقاد ص ٦٤ .

(٦) صريح السنة ٩١ (ضمن صون المنطق للسيوطي) .

وقال خلف بن هشام فيمن قال الاسم غير المسمّى : « ... فمن زعم أن أسماء الله مخلوقة فهو كافر وكفره عندي أوضح من هذه الشمس »[١] .

وقال الإمام أحمد : « من زعم أن أسماء الله مخلوقة فهو كافر »[٢] .

فهذه بعض نصوص السلف في الإنكار على هؤلاء بل وتكفيرهم .

وقابلهم كثير من المنتسبين للسنة من أتباع الأئمة فقالوا الاسم عين المسمّى ويذكر منهم ابن تيمية أبا القاسم الطبري واللالكائي[٣] والبغوي وهو أحد قولي الأشعري[٤] ثم مشى عليه جمهور الأشعرية والماتريدية ومنهم النسفي مع اختلاف المراد بينهم كما سيأتي .

ومنهم من ذهب إلى التوقف في المسألة نفياً وإثباتاً لأن كلا الإطلاقين بدعة ويذكر منهم شيخ الإسلام ، إبراهيم الحربي أحد أصحاب أحمد[٥] .

ومنهم من قال الاسم للمسمّى ويذكر لنا ابن تيمية أن هذا اختيار أكثر المنتسبين للسنة من أصحاب أحمد وغيره[٦] .

وقال بعضهم بالتفصيل ويذكر شيخ الإسلام أن ذلك هو المشهور عن الأشعري[٧] هذه مجمل الأقوال في المسألة كما حكاها شيخ الإسلام .

وذهب ابن كلاب إلى أن الاسم ليس عين المسمّى ولا غيره ، والتسمية غير المسمّى[٨] .

وقد استدل المعتزلة[٩] لمذهبهم ومن نحا نحوهم بنصوص شرعية ومن ذلك

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢ / ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢ / ٢١٤ .

(٣) في شرح أصول أهل السنة ٢ / ٢٠٤ ؛ والبغوي في شرح السنة ٥ / ٢٩ .

(٤) الفتاوى ٦ / ١٨٧ - ١٨٨ . وانظر المقالات ١٧٢ حيث حكاه عن كثير من أصحاب الحديث .

(٥) الفتاوى ٦ / ١٨٧ . ونسبه الأشعري في مقالاته ١٧٢ إلى بعض أصحاب ابن كلاب .

(٦) الفتاوى ٦ / ٢٠٦ .

(٧) الفتاوى ٦ / ١٨٨ . وانظر الاعتقاد للبيهقي ٦١ - ٦٤ .

(٨) انظر أصول الدين للبزدوي ص ٨٨ . ومقالات الأشعري ١٧٢ .

(٩) انظر القلائد ص ٨٧ .

استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها** ﴾ .

وقوله ﷺ : « إن لله تسعة وتسعين اسماً » حيث غاير بين الاسم والمسمّى .

أما القائلون باتحاد الاسم والمسمّى ومنهم النسفي فقد استدلوا بأدلة منها ما ذكره النسفي وهي : قوله تعالى : ﴿ **فاعبد الله مخلصاً له الدين** ﴾ وقوله : ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً** ﴾[1] فالله أمرنا أن نوحد الله لا أن نوحد الاسم الذي هو اللفظ ، وقال تعالى : ﴿ **يا يحيى خذ الكتاب بقوة** ﴾[2] ولم يرد الاسم وغير ذلك من الأدلة كقوله تعالى : ﴿ **ما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم** ﴾[3] أي تعبدون الأوثان المسماة لا الألفاظ .

وهؤلاء الذين قالوا باتحاد الاسم والمسمّى لم يوفقوا للصواب وأدلتهم التي استدلوا بها يمكن قلبها عليهم فيقال قوله تعالى : ﴿ **فاعبد الله مخلصاً له الدين** ﴾[4] أي اعبد الذات العلية الذي اسمه الله .

وقوله : ﴿ **اسمه يحيى** ﴾ ثم قال : ﴿ **يا يحيى** ﴾ ذكر اسمه الدال عليه ثم نادى الاسم الدال على شخصه لأنه لا يمكن مناداة الذات إلا بالاسم الدال عليها لا أن الاسم هو ذات المسمّى .

وأما قوله تعالى : ﴿ **ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم** ﴾ فيقول شيخ الإسلام : « المراد أنهم سموها آلهة واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها وليس فيها شيء من الالهية فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوها هم ما أنزل الله بها من سلطان »[5] .

ويقول ابن القيم : « وهذا كمن سمّى قشور البصل لحماً وأكلها فيقال ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه وكمن سمّى التراب خبزاً وأكله فيقال ما أكلت إلا اسم الخبز »[6] .

---

(١) سورة التوبة ، آية (٣١) .

(٢) سورة مريم ، آية (١٢) .

(٣) سورة يوسف ، آية (٤٠) .

(٤) سورة الزمر ، آية (٢) .

(٥) الفتاوى ٦ / ١٩٤ .

(٦) بدائع الفوائد ١ / ١٩ - ٢٠ .

وأنت كما ترى فإن هذه الأدلة تصلح لمن يرى التغاير بين الاسم والمسمّى ومآل القولين واحد وإن اختلفا في الظاهر ، وبيان ذلك بتحرير محل النزاع .

فيقال : إن حقيقة الاسم المعلومة المتبادرة إلى الذهن هو القول الدال على مسماه والمسمّى هو المدلول عليه والتسمية هي فعل ونطق المسمّى كالحلية والتحلية والمحلّى فالحلية ما يوضع على المحلّى بها والتحلية هي فعل المحلّى الذي قام بوضع الحلية على المحلّى ، فهي ثلاث حقائق متغايرة اسم ومسمّى وتسمية[1] .

فالماتريدية ومنهم النسفي وجمهور الأشعرية حينما قالوا الاسم هو المسمّى لم يريدوا بذلك أن اللفظ هو ذات المعنى لأن هذا لا يقوله عاقل ولو كان الأمر كذلك لكان من قال بلسانه (نار) احترق لسانه[2] ومن قال بلسانه (ماء) ابتل لسانه ، وإنما يقصد هؤلاء بقولهم الاسم المعنى المدلول المفهوم من اللفظ ولا يقصدون بالاسم مجرد اللفظ وإن أطلق على الألفاظ أسماء فذلك من باب التجوز وأما الحقيقة فلا وأسماء الله بهذا المعنى غير مخلوقة فهي ليست غير المسمّى ، أما هذه الألفاظ التي جاء في النصوص أنها أسماء كقوله : « إن لله تسعة وتسعين اسماً » فهي تسميات وليست أسماء وبذلك صرح النسفي كما مر سابقاً فالتسميات هذه ألفاظ من إنشاء ووضع البشر فهي مخلوقة فأسماء الله (= تسمياته) بهذا الاعتبار مخلوقة .

ويلاحظ أن من قال من أتباع الأئمة المنتسبين للسنة بهذا القول لا يقصد ما قصده هؤلاء فإن أولئك أعني المنتسبين للسنة قصدوا الرد على المعتزلة ببيان أن الله لم يكن متجرداً عن الأسماء أزلاً حتى خلق كلامه - كما يزعم المعتزلة - والذي فيه تلك الأسماء ، أو أن خلقه أطلقوها عليه فهي حادثة[3] لأنها من فعل مخلوق محدث ، فأراد أولئك الرد عليهم بأن الله سمّى نفسه ووصف نفسه بهذه الأسماء والصفات أزلاً فهي قديمة وليست محدثة مخلوقة ومن قال ذلك كفر ،

---

(١) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٧ ؛ وانظر بنفس المعنى التعيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٥٢ .

(٢) الفتاوى ٦ / ١٨٨ .

(٣) انظر المقالات للأشعري ١٧٢ .

وهذا هو مأخذهم في تكفير المعتزلة في هذه المسألة .

وأما المعتزلة فالاسم عندهم والتسمية بمعنى واحد مترادفة وهي غير المسمّى وكذا الوصف والصفة بخلاف أصحاب القول الأول فالاسم والمسمّى عندهم مترادفان والتسمية غيرهما .

فأسماء الله عند المعتزلة هي الألفاظ والأقوال التي تطلق على الله وهي غيره إما من إطلاق الخلق عليه أو أنه أطلقها سبحانه على نفسه أي تكلم بها بمعنى أنه خلق الكلام في غيره ومن كلامه أسماؤه وعلى كلا الوجهين فأسماؤه مخلوقة عندهم لذا كفرهم السلف .

أما الطائفة الأولى فهم يتفقون معهم في هذه الأسماء مثل الرحمن الرحيم ونحوها في أنها مخلوقة لكن يطلقون عليها تسميات وقد يطلق عليها أسماء تجوزاً .

فأي فرق بين الطائفتين حينئذٍ ؟ إنه لا فرق فالخلاف بهذا يكون لفظياً خاصة إذا لاحظنا مذهب الماتريدية والأشعرية في مسألة القرآن وأنه مخلوق محدث أما الذي ليس بمخلوق فهو المعنى النفسي وأسماء الله في القرآن مذكورة فهي مخلوقة - عندهم - بهذا الاعتبار لكن لا يطلقون عليها أسماء وإنما هي تسميات فيظن من لا يفطن لاصطلاحاتهم أن مذهبهم سليم وأنهم محقون في ردهم على المعتزلة وأنت كما ترى قد بالغوا في الرد على المعتزلة في مسألة هم فيها معهم على وفاق وإن كان ظاهر الأمر أنهم مخالفون لهم .

يقول شيخ الإسلام عن القائلين باتحاد الاسم والمسمى - ومنهم النسفي - : « ... فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى ووافقوا أهل السنة في اللفظ »[1] .

هذا وقد أشار بعض الباحثين المعاصرين إلى حقيقة اتفاق الفريقين في المعنى واختلافهم في اللفظ فقط[2] .

---

(١) الفتاوى ٦ / ١٩٢ .

(٢) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات ص ٣ / ١٥٠ - ١٥٢ ؛ والعقيدة السلفية في كلام رب البرية ص ٤٠٠ ؛ والتفتازاني وموقفه من الإلهيات ص ٧٣٢ .

القول الراجح :

والقول المختار في المسألة أن يقال : الاسم للمسمّى لقوله تعالى : ﴿ **ولله الأسماء الحسنى** ... ﴾[١] وقوله – ﷺ – : « إن لله تسعة وتسعين اسماً »[٢] وقوله – ﷺ – : « إن لي خمسة أسماء ... »[٣] .

وهذا القول على سبيل الإجمال وقد اختاره كثير من المنتسبين إلى السنة من أتباع الإمام أحمد وغيره[٤] .

أما عند الاستفصال فيقال : « الاسم يراد به المسمّى تارة ، ويراد به اللفظ الدال عليه تارة أخرى ، فإذا قلت : قال الله كذا ، أو سمع الله لمن حمده ، ونحو ذلك ، فهذا المراد به المسمّى نفسه ، وإذا قلت : الله اسم عربي والرحمن اسم عربي ، والرحمن من أسماء الله تعالى ونحو ذلك فالاسم هاهنا للمسمّى ، ولا يقال غيره لما في لفظ الغير من الاجمال ، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق ، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء أو حتى سمّاه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى »[٥] .

فأنت ترى هذا النص الذي يفصل المسألة تفصيلاً دقيقاً هو الذي تؤيده النصوص وقواعد أهل السنة ، وكأني بقائله ابن أبي العز لخصه من كلام شيخه ابن القيم[٦] وشيخ شيخه ابن تيمية[٧] فرحم الله الجميع .

---

(١) سورة الأعراف ، آية (١٨٠) .

(٢) سبق تخريجه ص ٢٥٢ .

(٣) رواه البخاري في المناقب رقم ٣٣٣٩ ؛ وفي التفسير ٤٦١٤ ؛ ومسلم في الفضائل ٢٣٥٤ .

(٤) انظر الفتاوى ٦ / ١٨٧ .

(٥) شرح الطحاوية ص ١٠٢ تحقيق التركي .

(٦) انظر بدائع الفوائد ١ / ١٧ ، ١٨ .

(٧) انظر الفتاوى ٦ / ١٨٨ .

الفصل الخامس

الصفات الذاتية

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : تقسيم الصفات .

المبحث الثاني : علاقة الذات بالصفات .

المبحث الثالث : أزلية صفات الذات ووحدتها .

المبحث الرابع : طرق إثباتها .

المبحث الخامس : صفات (القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر)

المبحث الأول : أقسام الصفات عند النسفي :

قبل الحديث المفصل عن الصفات الذاتية يحسن بنا أن نقدم بين يدي ذلك رأي النسفي في تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية .

إذ يذهب النسفي إلى أنه لا حاجة إلى التفصيل في الصفات وتقسيمها إلى صفات ذاتية وفعلية وإن كان لا ينكر ذلك التقسيم ، لأنه يرى أن جميع الصفات أزلية ليس فيها شيء محدث مخالفاً للمعتزلة والأشعرية الذين يقولون بالفرق بين صفات الذات وبين صفات الفعل مع حدوث الجميع عند المعتزلة وقدم الذاتية عند الأشعرية دون الفعلية والنسفي يرجع الصفات الفعلية إلى صفة واحدة هي صفة التكوين - كما سيأتي - والتكوين قديم أما المكون فهو محدث .

يقول النسفي : « ونحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفرق لأنها كلها عندنا أزلية »[١] .

ويقول : « اعلم أن أسماء الصفات على وجهين ، صفات الذات وصفات الفعل أما صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشيئة والإرادة . وأما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة فنقول : الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل »[٢] .

التعقيب :

الحق أنه لم يعرف عن السلف تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية قال المقريزي : « ... بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات نعم ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة ... والجلال والإكرام والجود والإنعام ... وساقوا الكلام سوقاً واحداً وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه سبحانه على نفسه الكريمة من اليد والوجه ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين ... »[٣] .

---

(١) تبصرة الأدلة ٣١٠ .

(٢) بحر الكلام ١٦ .

(٣) الخطط للمقريزي ٢ / ٣٥٦ ؛ وهو مأخوذ بنصه تقريباً من الملل والنحل للشهرستاني ص ٩٢ .

لكن لما خاض المتكلمون في تقسيم الصفات تكلم أهل السنة في ذلك وبينوا أنه وإن كانت هناك صفة ذات وصفة فعل إلا أن الله موصوف بها أزلاً وأبداً[١] وأول من عرف عنه تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية من أئمة أهل السنة الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في كتابه الفقه الأكبر حيث قال : « لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية ... »[٢] .

وتقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية اصطلاح صحيح ولا مشاحة في الاصطلاح إذا لم يخالف الشرع واللغة ...

ويقصد بالصفات الذاتية عند أهل السنة الصفات التي لم يزل الله ولا يزال متصفاً بها كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعلو والعظمة والوجه واليدين وغيرها .

ويقصد بالفعلية الصفات التي تتعلق بالمشيئة الإلهية إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها كالاستواء والنزول والمجيء والخلق والرزق والهداية والإضلال[٣] .

وبعض الصفات ذاتية باعتبار فعليه باعتبار آخر كصفة الكلام فمن حيث تعلقه بالذات وأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً فهي صفة ذات ، ومن حيث تعلقها بالمشيئة والإرادة هي صفة فعل .

كما أن الصفات الفعلية منها ما يكون لازماً لا يتعدى إلا بحرف الجر كالاستواء والعلو والنزول ، ومنها ما يكون متعدياً بغير حرف الجر كالرزق والخلق[٤] .

وهناك تقسيمات أخرى اصطلاحية غير ما ذكر[٥] .

---

(١) انظر شرح الطحاوية ص ٩٦ .

(٢) الفقه الأكبر ص ٢٥ (مع شرح القاري) .

(٣) انظر القواعد المثلى لابن عثيمين (ضمن مجموع فتاويه جـ٣ ص ٢٨٧) . وانظر القواعد الكليه للأسماء والصفات للبريكان ص ٨٧ - ٩٣ .

(٤) انظر مجموع فتاوي ابن تيمية ١٦ / ٣٧٢ .

(٥) انظر الشمس الأفغاني في (الماتريدية ٢ / ٤٢٠ - ٤٢٣) .

المبحث الثاني : علاقة الذات بالصفات :

ورد في الكتاب والسنة نصوص تثبت لله تعالى صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص ، وآمن بها السلف فأثبتوا ما أثبته الله لنفسه وما أثبته رسوله - ﷺ - له ، ونفوا ما نفاه الله عن نفسه وما نفاه عنه رسوله - ﷺ - من غير تعطيل ولا تمثيل ، وانعقد إجماعهم على ذلك .

ولما انفتح المجتمع الإسلامي على ثقافات الأمم الأخرى واطلع بعض أبناء الأمة على ما عند الأمم الأخرى من ثقافات ، ونشأ ما يسمى بعلم الكلام على يد المعتزلة ثم من تبعهم من الفرق الأخرى كالماتريدية والأشعرية فنشأ ما يعرف بمشكلة الصفات وكثر الجدل حولها بين المتكلمين فتزعم المعتزلة فريق النفاة وتزعم الكلابية بفرعيها (الأشعرية والماتريدية) فريق المثبتين ، هذا داخل دائرة علم الكلام وأما خارج نطاق المتكلمين فلم يزل علماء السنة وأئمتها على الإثبات ونفي المماثلة على ما دل عليه الكتاب والسنة .

وكلامنا هنا عن الخلاف بين طوائف المتكلمين فمع اتفاقهم على اتصافه سبحانه بالكمال إلا أنهم اختلفوا في كيفية استحقاق الذات للصفات فمثلاً إذا اتصف الله تعالى بصفة معينة ، ما هي علاقة ذاته العلية بتلك الصفة ؟ هل تلك الصفة هي عين الذات أم غير الذات ؟ وهل هي قديمة قدم الذات أم محدثة ؟ وهل هي قائمة بالذات أم بغير الذات ؟

وكل طائفة تجيب على هذه التساؤلات بما يتلاءم مع أصولها ومذهبها ، فالمعتزلة جعلوا الصفة عين الذات ونفوا مغايرتها للذات وزعموا أن إثباتها معاني زائدة على الذات يقتضي كونها أغياراً للذات وبالتالي مشاركتها للذات في أخص أوصافه - وهو القدم - وهذا يقتضي تعدد القدماء وفي هذا إبطال للتوحيد - حسب اصطلاحهم - .

وبعد اتفاقهم على التسوية بين الذات الإلهية وبين صفاتها اختلفوا اختلافات متعددة في تفسير ذلك إلى أن أضحت صفات الله عندهم تسمى أحوالاً وذلك على يد أبي هاشم وأتباعه .

أما الكرامية فقد غايروا بين الذات والصفات وقالوا بحدوث الصفات في ذات الباري ونفوا قدمها حتى لا يلزمهم القول بتعدد القدماء .

أما الكلابية بفرعيها الأشعري والماتريدي فقد أثبتوا الصفات الإيجابية معاني زائدة على الذات قائمة بها قديمة قدمها لا هي هو ولا هي غيره .

فمفهوم الصفة عندهم مخالف لمفهوم الذات إلا أنه لا يمكن وجود الذات متعرية عن صفاتها لذا قالوا : الصفات ليست هي الذات ولا غير الذات بمعنى أنها ليست متحدة المعنى مع الذات كما ذهب إليه المعتزلة وليست هي غير الذات حتى يلزم منه حدوثها كما ذهب إليه الكرامية أو قدمها وبالتالي تعدد القدماء كما ذهب إليه المعتزلة .

وسبب الخلاف ، أن النفاة يرون أن إثبات شيء من ذلك فيه مناقضة للتوحيد إذ بإثبات صفات قديمة لله زائدة على ذاته إثبات لقدماء متعددين والنصارى قد كفروا بقولهم بثلاثة قدماء فكيف بأكثر من ذلك ؟

أما المثبتون فيرون شيئاً من ذلك غير لازم لهم ذلك أن المحذور هو إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات واحدة قديمة بصفاتها .

ولقد وصلت الحيرة ببعض المتكلمين إلى أن يعترف بصعوبة هذه المسألة يقول التفتازاني « ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها »[1] .

وقد ساق كل حججه على مدعاة ومذهبه وسنرى في الصفحات القادمة أدلة أبي المعين النسفي التي أثبت بها صفات الباري جل وعلا .

ولا يهمنا هنا الاسترسال في شرح مذهب هؤلاء في هذه القضية وإنما الذي يهمنا هنا هو رأي الإمام النسفي في هذه المسألة التي يصفها بقوله : « وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال وفسح مكان الصيال وكثر من أهل النظر وأرباب النحل في فروعها وتوابعها النزاع والخصام وطال فيها الكلام »[2] .

---

(١) شرح النسفية ٣٨ .

(٢) تبصرة الأدلة ٢٥٨ .

ولنترك النسفي يعبر عن رأيه في هذه المسألة حيث يقول : « وإذا ثبت أنه تعالى حيّ قادر سميع بصير عالم وكان في الأزل ويكون لا يزال موصوفاً بهذه الصفات ، فبعد ذلك تأملنا فعرفنا أن الحيّ يستحيل أن يكون بدون الحياة وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم وما وراء ذلك من الصفات ، فعلمنا أن الله تعالى له حياة وهي صفة قائمة بذاته ، وكذا العلم والقدرة والسمع والبصر ، وهذه الصفات لا يقال لكل واحدة منها إنها الذات ولا يقال غير الذات ، وكذا كل صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال : إنه غير القدرة ولا إنه عينها »[١] .

ومن خلال هذا النص يتضح لنا أن أبا المعين يرى أنه بعد إثبات الصفات المعنوية وهي كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً ، لا يعقل إثباتها ألفاظاً مجردة عن معانيها فلا يعقل عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة ... وكأنه يرى أن هذا الأمر ضروري بل هو من العلوم الأولية وهي المسماة بشهادات المعارف أو الاستدلال بالآراء الذائعة[٢] .

فهذه الصفات هي معاني زائدة على الذات وهي قائمة بها أزلية لا تنفك عنها[٣] ، وقد أثبت النسفي قيامها بذات الله بطرق من الأدلة كما أوضحناها في مكانها .

ولكن إذا كانت الصفات - عنده - معاني وراء الذات فهل يصح إطلاق القول عليها بأنها غير الذات ؟ من النص السابق يتضح أنه لا يرى صحة إطلاق القول بأنها غير الذات ولا أنها هي الذات ذلك أن لفظ الغير مشكل ومجمل ، والحامل للنسفي وغيره على هذه العبارة شبهة المعتزلة القائلة : إن الله تعالى لو كانت له صفة لكانت غيره والقول بوجود غير الله في الأزل محال فيرى النسفي أن هذا تحكم محض منهم ودعوى متجردة عن البرهان ويكفي المنع وإبطال ما يجعلونه حداً للغيرين جواباً عنه[٤] .

---

(١) نفسه ٢٠٠ ؛ وانظر التمهيد ١٧١ .

(٢) انظر التبصرة ٢٠٢ .

(٣) انظر بحر الكلام ١٨ .

(٤) انظر التبصرة ٢٤٠ .

ويرى أن الغيرين من الأسماء الإضافية التي لا تطلق على ذات ما إلا باعتبار غيره كالأب والابن والعلو والسفل وأشباه ذلك[١] .

ويذكر النسفي حد الغيرين عند أصحابه : « أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر »[٢] .

ودليل صحة هذا الحد هو الاستقراء لأوصاف المحدود ، وبعده يبين أن ما ذكره الخصوم لا يصلح حداً للغيرين فإنهما ما كان غيرين لأنهما عرضان لثبوت المغايرة بين الباري وبين العالم ، وكذا بين الأجسام والأعراض ، ولا لأنهما جسمان لثبوت التغاير بين الأعراض وكذا بين الباري والعالم ، ولم يكونا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير بين الأعراض وإن كان يستحيل قيام المعنى بها ...

ثم يقول : « وإذا كان حد المغايرة ينقسم إلى هذه الأقسام وكلها ممتنعة لما بينا من الدلائل ولا امتناع فيما قلنا تتعين الصحة على ما هو الأصل في الاستقراء »[٣] .

« وإذا صح هذا الحد – والعدم على القديم محال – فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته دل أنهما ليسا غيرين »[٤] .

ويصرح بعبارة أوضح فيذكر أن « الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه وذلك في حق الله تعالى وصفاته ممتنع إذ إنه أزلي وكذا صفاته والعدم على الأزلي محال فانعدم حد المغايرة فانعدمت المغايرة »[٥] .

---

(١) انظر التبصرة ٢٤١ ، ٢٤٥ .

(٢) التبصرة ٢٤٥ ؛ والتمهيد ١٧١ – ١٧٢ .

(٣) التبصرة ٢٤٥ .

(٤) التبصرة ٢٤٦ .

(٥) التمهيد ١٧١ – ١٧٢ .

والنسفي حينما يذكر حد الغيرين فإنما يذكره على طريق التبرع إذ لا حاجة - في نظره - إلى الاشتغال بتحديد معنى الغيرين لأن الخصوم - ويقصد بهم المعتزلة - هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة أنها لو كانت ثابتة لكانت أغياراً للذات وإثبات غير الله في الأزل محال ، أما النسفي وغيره من مثبتي الصفات فإنهم لا يقولون بإثبات غير الله في الأزل وإثباتهم للصفات لا يؤدي إلى ذلك ، بل يثبتون وجود الله وكونه قديماً بالدليل ويثبتون صفاته بالدليل وليس شيء من ذلك قادحاً في التوحيد ، والمعتزلة لم يتمكنوا من إثبات المغايرة فاندفع إلزامهم وبطل فلا حاجة إلى تحديد معنى الغبرين بل إن هناك فريقاً من أصحاب الصفات - يصفهم النسفي بالمحققين - لم يتعرضوا للفظ الغير بنفي ولا إثبات بل يقول هذا الفريق : الله موجود وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات ، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما أثبت الذات ولا يتصور بقاء الذات مع عدم الصفات ولا بقاء الصفات مع عدم الذات ولا حاجة إلى التسمية بالغير وعدم التسمية فإن كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة فلا أبالي بعد بهذه التسمية ، وإن كان لا يطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة لي فيه أيضاً فالاشتغال بهذا الكلام من إفلاس المعتزلة ، كما أن حقيقته ترجع إلى الاختلاف في مفهومه اللغوي على ماذا يطلق ؟ ولا حاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال ، ونفي ما وراء قديم واحد إذا كان ذلك الثاني قائماً بالذات موصوفاً بصفات الكمال لما عرفنا بطلان ذلك وامتناعه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل[1] .

ثم إن كان الحال ما ذكر من كون الصفات معاني وراء الذات قائمة بذات الله وهي أزلية إذ لا وجه للقول بحدوثها في ذات القديم فهل يصح أن يطلق عليها إنها قديمة أيضاً ؟

---

(١) انظر التبصرة ٢٤٧ - ٢٤٨ .

نجد النسفي يذكر عدة أجوبة على هذا التساؤل ، فيذكر أن قدماء الأصحاب يقولون : إن قولهم : قديم إثبات للذات وصفة القدم ، فيجعلون القدم صفة ذاتية مثل العلم وغيره لكنهم لا يطلقون على الصفات اسم القديم وإن كانت أزلية بل يقولون : إن الله تعالى قديم بصفاته .

ومنهم من يقول : القديم ما ليس لوجوده ابتداء فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء فيكون الاسم لاثبات الذات ونفي البداية عنه ، فيجعلون القديم معنى سلبياً .

ومنهم من يفسره على أنه من قبيل الأسماء الاضافية فيقول : القديم هو المتقدم في الوجود على غيره فكل ما تقدم وجوده وجود غيره كان هو بمقابلته قديماً وهذا حقيقته في اللغة لأنه مأخوذ من التقدم وهو متعلق بغيره ألا ترى أنه يتصف بالمتقابلين جميعاً فيقال زيد متقدم على عمرو ومتأخر عن عبد الله فيكون من باب الإضافة ولا يقتضي معنى ثبوتياً .

ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود على كل محدَث وعلى هذا تسمى الصفات قدماء أيضاً[1] .

وفي بحر الكلام يرى أن هذا المعنى اللغوي خاص بصفات المخلوقين أما في صفات الله فإن معنى (قديم) أنه لم يزل فهو قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء لم يزل ولا يزال لا بمعنى أنه تقدم على غيره في الوجود[2] .

التعقيب :

ما ذهب إليه النسفي وغيره من إثبات الصفات معاني زائدة على الذات هو الحق الذي لا مرية فيه وهو مذهب السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين .

أما ما ذهب إليه المعتزلة من القول بأن الصفات عين الذات فهو قول باطل مردود تأباه الفطر السليمة والعقول الصحيحة كما تأباه اللغة إذ لا يعقل عالم بلا

---

(١) انظر التبصرة ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) انظر بحر الكلام ١٨ .

علم ولا قادر بلا قدرة ولا حيّ بلا حياة فإثبات الاسم دون ما دل عليه من المعنى الذي اشتق منه سفسطة ورد للحق بلا برهان وإتهام مبطن لكلام الله وكلام رسوله الثابت فيهما هذه الأسماء بالتمويه والسخرية .. إذ أثبتا ما لا معنى له ومن ظن بكتاب الله وسنة رسوله ذلك فلا شك في كفره ، وفي تقرير أبي المعين لدلالة الأسماء على الصفات ما يجلي هذا المعنى بوضوح .

كما أن ما ذهب إليه الكرامية من القول بحدوث الصفات قول باطل إذ يلزم منه كون الباري معطلاً عن صفات الكمال حتى حدثت له وإذا لم يكن موصوفاً بصفات الكمال كان موصوفاً بضدها من صفات النقص وهذا اللازم باطل فكذا الملزوم .

ولعل هذه المسألة – مسألة هل الصفات هي الذات أو غيرها – نشأت من خلال ردود المتكلمين على النصارى الذين يزعمون أن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان ، فرد عليهم أهل الإسلام باطلهم ببيان تهافت قولهم : إن كلمة الله بها خلق كل شيء ، ذلك أن الخالق هو الله وهو الذي خلق الأشياء بقوله : « كن » وهو كلامه والكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها بل به خلق الأشياء فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخالق والكلمة مجرد صفة والصفة ليست خالقة وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق ليس هو المخلوق به والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف كالفرق بين القدرة والقادر ... فالنصارى جعلوا الصفة غير الموصوف وجعلوها خالقة بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات ، وكان من آثار مناقشة أهل الكلام للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيراً فنشأت شبهة تعدد القدماء وأن إثبات الصفة يلزم منه أن تكون قديمة وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء فظنوا – أي المعتزلة – أن تحقيق التوحيد والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى فنفوها[1] .

---

(١) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية ٢ / ٢٦٦ ، ٢٩٢ ، ٣ / ٥٤ – ٥٥ . وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ص ١٠٩٠ – ١٠٩١ .

أما ما ذهب إليه أبو المعين من أن الصفات لا يقال لها إنها الذات ولا إنها غير الذات فإنا نقول إن لفظة « الغير » من الألفاظ المجملة فإطلاق القول بها نفياً أو إثباتاً على صفات الله تعالى خطأ لأنه لم يرد بإثباتها ولا بنفيها نص وهي محتملة لحق وباطل ، فابتداء لا يطلق على صفات الله إنها غير الذات ، أو ليست غير الذات وهذا الذي ذكره النسفي عن المحققين وهو التوقف في إطلاق اللفظ هو الحق .

أما المعنى فيستفصل عنه فإن أريد به أن هناك ذاتاً مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات فهذا غير صحيح وأما إن أريد بأن الصفات غير الذات أن مفهومها غير مفهوم الذات بل زائد على مفهوم الذات فهذا حق ولاشك فيه ولكن هذا المفهوم هو ذهني فقط وليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها وإنما يفرض الذهن ذاتاً وصفة كلاً على حدة .

وقوله : بأن الصفة ليست عين الذات ولا غيرها له معنى صحيح وهو أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة بل هي غيرها ، وليست غير الذات الموصوفة بل الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد .

فإذا قال القائل : أعوذ بالله فقد عاذ بذات الله المقدسة الموصوفة بصفات الكمال التي لا تقبل الإنفصال عنه .

وإذا قال : أعوذ بعزة الله وبعظمته فقد عاذ بصفة من صفات الله و لم يعذ بغير الله .

ولفظ الذات في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة أي ذات وجود وذات عزة وذات قدرة أي صاحبة كذا .

وهناك فرق بين قول القائل الصفات غير الله ، وبين قوله : الصفات غير الذات فأما الأول فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى وهذا ما ذهب إليه النسفي إذ

قال « الصفات ليست بأغيار لله تعالى »[1] لأن مسمى الله يدخل فيه الذات والصفات بخلاف مسمى الذات فإنه لا يدخل فيه الصفات فإن كان يقصد القائل أن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات فهذا صحيح واما أن كان يقصد أن الذات الموصوفة غير صفاتها فهذا باطل[2] .

وأما المحذور الذي يراه المعتزلة وهو أن قدم الصفات يلزم منه تعدد القدماء وذلك خلاف التوحيد فقد أجاب عن هذا التفتازاني بأن المحذور تعدد ذوات قديمة وهذا مذهب النصارى أما تعدد صفات قديمة لذات واحدة فلا محذور[3] .

(١) التمهيد ١٧١ .

(٢) انظر في هذه المسألة الفتاوى ٦ / ٣٣٩ ؛ درء التعارض ٨ / ٥٣ ؛ شرح حديث النزول ٧٤ ؛ والجواب الصحيح ٣ / ٣٠٧ ؛ وشرح الطحاوية ٩٧ (ط. التركي) وغيرها .

(٣) شرح العقائد ٣٨ (ط. السقا) ؛ وشرح المقاصد ٤ / ٨٠ .

المبحث الثالث : أزلية الصفات ووحدتها :

يقول النسفي « ثم إن الله تعالى كان موصوفاً بهذه الصفات في الأزل فكان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً »[1] .

ويقول : « والله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بحادثة »[2] .

ويقول : « والله تعالى عالم وله علم هو أزلي شامل ... وكذا في سائر الصفات »[3] .

ويقول : « الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل »[4] .

ويدلّل على أزلية الصفات بقوله : « ولأنه تعالى لو لم يكن في الأزل قادراً عالماً لكان عاجزاً جاهلاً لأن ارتفاع العلم والقدرة عمن يحتمل الاتصاف بهما لن يكون إلا عن ثبوت ضدهما وثبوت الجهل والعجز من أمارات الحدث فإذاً كان القديم في الأزل حادثاً وهو محال »[5] .

ثم إنه تعالى لو خلق القدرة لكان الكلام في القدرة الثانية كالكلام في الأولى وكذا في الثالثة والرابعة فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية[6] .

ولو خلق الصفات كالعلم والقدرة إما أن كان خلقهما في ذاته وهو محال لامتناع حلول الحوادث في ذاته وإما أن كان خلقهما في محل آخر وهو محال لأنه يوجب أن يكون المحل الذي قامت به الصفات هو الله .

---

(١) التبصرة ١٩٣ .

(٢) التمهيد ١٥٤ .

(٣) التمهيد ١٥٤ .

(٤) بحر الكلام ١٦ .

(٥) تبصرة الأدلة ١٩٥ ؛ وانظر بحر الكلام ١٧ .

(٦) انظر التبصرة ١٩٣ .

وإما أن يكون خلقهما لا في محل وهو محال لاستحالة قيام الصفة بنفسها[١] .

ويستوي في الأزلية عند النسفي كل من الصفات الذاتية والفعلية فهو يقول : « فنقول : الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل »[٢] .

ويقول : « وأما صفات الفعل ... كلها قديمات أزليات »[٣] .

وسيأتي - بحول الله - مزيد إيضاح لهذا عند الحديث عن صفة التكوين .

وخلاصة القول إن النسفي يرى أن صفات الله أزلية أبدية لا تجدد فيها وأن كل صفة واحدة في ذاتها لا تعدد فيها وإنما التعدد في المتعلقات يقول في ذلك : « إنه تعالى عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين »[٤] .

التعقيب :

لاشك أن صفات الله أزلية أبدية وأن الله موصوف بها أزلاً وأبداً وذاك مقتضى كماله سبحانه ، إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلاً وأبداً كالحياة ومنها ما هو قديم النوع ولكن تحدث في ذاته آحاده كالعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر ... وكذا سائر الصفات المتعلقة بمشيئته واختياره والله موصوف بالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر ... أزلاً فإذا حدث المعلوم والمسموع والمبصر والمراد تجدد لله صفة ووصف غير ما كان قبل وجود المحدَث ، والقول بأن العلم قبل وجود الشيء كالعلم به بعد وجوده قول لاحظ له من النظر ولا من الأثر ، والذي جعل النسفي وعامة المتكلمين يقولون بأزلية الصفات دون تجدد شيء منها عند حدوث متعلقاتها هو الفرار من مسألة حلول الحوادث التي تقوم على دليل

---

(١) انظر التبصرة ١٩٤ .

(٢) بحر الكلام ١٦ .

(٣) بحر الكلام ١٧ .

(٤) تبصرة الأدلة ٣٨٣ ؛ وانظر بحر الكلام ١٦ - ١٧ .

حدوث الأجسام وأن ما حلت به الأجسام فهو حادث ، فلما أثبتوا هذه الصفات وجدوا أنها - ما عدا الحياة - يلزم منها حلول الحوادث بذات الله تعالى، لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ومقدورات وكذا إذا كلم الله بعض رسله أو أوحى إليه ، وصلة هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث بالله تعالى لأن علم الله بالشيء بعد وجوده ليس هو نفس علمه به قبل وجوده لم يتجدد له نعت ولا صفة وإلا صار جهلاً وكذا في بقية الصفات .

وقد رام هؤلاء حلاً لهذه المشكلة - في نظرهم - فقالوا بأزلية الصفات ولزومها للذات أزلاً وأبداً وعدم تجدد نعت لله أو صفة عند وجود متعلقها وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم والقدرة والمقدور ... وهكذا .

وهؤلاء قد خالفوا المعقول والمنقول فالعلم بالشيء بعد وجوده ليس كالعلم به قبل وجوده وقد ذكر الله تعالى علمه بما يكون في بضعة عشر موضعاً من أنه قد أخبر تعالى أن علمه قد أحاط بكل شيء قبل كونه(١) .

يقول شيخ الإسلام : « لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ثم إذا كان : فهل يتجدد له علم آخر ؟ أم علمه به معدوماً هو علمه به موجوداً ؟ هذا فيه نزاع بين النظار » ثم قال عن القول الأول - وهو أنه يتجدد له علم آخر - « وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول وعليه دل القرآن في أكثر من عشر مواضع وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف »(٢) .

والمتكلمون ينفون تجدد الصفة عند وجود متعلقها لأنه يلزم منه التغير في ذات الله وذلك عين مسألة حلول الحوادث لذا قالوا بأن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان وأن المتجدد إنما هو نسبة بين المعلوم والعلم وليس أمراً

---

(١) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ١٠٥٣ - ١٠٥٤ ؛ وابن تيمية السلفي ٩٧ - ٩٩ .

(٢) درء التعارض ١٠ / ١٧ .

ثبوتياً والصحيح أنه لا محذور في هذا وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً وأنه أحدث بلا علم وهذا قول باطل[١] .

فالله تعالى يعلم الشيء كائناً بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده وأن علمه الثاني والأول ليس واحداً ، وهذا الذي دل عليه القرآن الكريم من مثل قوله تعالى : ﴿ **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه** ﴾[٢] .

وقوله : ﴿ **أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين** ﴾[٣] وغيرها من الآيات .

فالعقل والقرآن قد دلا على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول وتسمية ذلك تغيراً أو حلولاً لا يمنع من القول به ما دام دالاً على الكمال لله من غير نقص وما دامت أدلة الشرع تسانده[٤] .

هذا في صفة العلم وقل مثله في الصفات الأخرى ما عدا صفة الحياة .

---

(١) انظر الرد على المنطقيين ٤٦٤ .

(٢) سورة البقرة ، آية (١٤٣) .

(٣) سورة آل عمران ، آية (١٤٢) .

(٤) انظر فتاوى ابن تيمية ١٦ / ٣٠٤ .

المبحث الرابع : طرق إثبات الصفات :

أثبت النسفي الصفات المعنوية وهي كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً بدليلين عقليين :

أحدهما : دليل الكمال والتنزيه وهو مركب من عدة مقدمات هي :

أ - أنه قد ثبت أن الله قديم .

ب - ومن شرط القدم الاتصاف بالكمال والتبرؤ عن النقص .

جـ - وهذه الصفات صفات كمال وضدها صفات نقص .

د - فلو لم تثبت صفات الكمال للقديم لثبت له ضدها .

والنتيجة وجوب إثبات صفات الكمال للباري سبحانه وتعالى .

فيثبت بهذا الدليل أنه قادر عالم حي سميع بصير بل يذهب النسفي إلى أن هذه الطريقة جارية في الصفات كلها ويراها طريقة ضرورية[1] .

والذي يظهر لي أنه يستخدم هذه الطريقة في إثبات صفات المعاني أيضاً كما يستخدمها هنا وإن كان لم يصرح بها في إثبات صفات المعاني لكن تصريحه بأنها جارية في الصفات كلها قد يفهم منه هذا .

ثانيهما : دلالة المحدثات

... فإذا ثبت أنه سبحانه هو المخترع للعالم مع اختلاف أنواعه وهو الخالق له على ما هو عليه من الإحكام والاتقان وبديع الصنعة وعجيب النظم ... وما يرى من البدائع في أنواع الحيوانات من الحياة والتمييز والاهتداء إلى ما ينفعها ... وغير ذلك من الأمور تبين للعاقل المتأمل أنه سبحانه حي قادر عالم سميع بصير ...[2] .

« والفعل المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب المودع فيه بدائع المعاني ولطائف الخاصيات لن يتأتى إلا من حي قادر عالم سميع بصير يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية »[3] .

---

(١) انظر التبصرة ١٨٨ - ١٨٩ ؛ والتمهيد ١٦٧ .

(٢) انظر التبصرة ١٨٨ ؛ والتمهيد ١٦٦ .

(٣) تبصرة الأدلة ١٨٨ - ١٨٩ .

ويجدر بالذكر أن النسفي وهو يستدل بهذه الدلالة على الصفات المعنوية قد أوضح دلالتها على بعض صفات المعاني وهي القدرة والعلم والحياة عند بعضهم والسبب في ذلك أنه يرى دلالة المحدثات على كلا النوعين من الصفات ، ولذا سنجده يكرر هذه الدلالة عند حديثه عن طرق إثبات صفات المعاني - كما سيأتي - .

وبعد أن أثبت النسفي الصفات المعنوية بالدليلين السابقين أخذ يذكر أدلة إثبات صفات المعاني ، ذلك أن الصفات المعنوية يوافقه في إثباتها المعتزلة لأنها من الأوائل البديهية[1] لكنهم يجعلونها عين الذات فهم حينما يثبتون كونه عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً إنما يثبتون مجرد أسماء لا معاني لها ، وهذه هي نقطة الخلاف بين المعتزلة النافين لما دلت عليه تلك الأسماء من معاني هي مأخذ اشتقاق تلك الأسماء وبين المثبتين - ومنهم النسفي - لتلك المعاني صفات لله تعالى .

يقول النسفي مبيناً من أثبت الأسماء دون معانيها : « فمن أقر بكونه عالماً قادراً وأنكر العلم والقدرة كان نافياً لما أثبته مثبتاً لما نفاه وهو مناقضة ظاهرة »[2] .

ثم يوضح ذلك بقوله : « الأفعال المحكمة المتقنة إنما تحصل من ذات له علم وقدرة لا من ذات يسمى عالماً قادراً فإنا لو سمينا حجراً حياً عالماً قادراً لا يتأتى منه نسج الديباج ونقش التصاوير وبناء الأبنية الفاخرة وإن سميناه بذلك ، ولو أن ذاتاً له حياة وعلم وقدرة يتأتى منه الأفعال المحكمة المتقنة وإن امتنع الناس عن تسميته حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً »[3] .

هذا وقد سلك أبو المعين في إثبات صفات المعاني مسلك السمع واللغة والنظر فجاءت طرق إثبات هذه الصفات عنده على النحو التالي :

---

(١) انظر التبصرة ١٨٩ .

(٢) التمهيد ١٦٩ .

(٣) التمهيد ١٦٩ - ١٧٠ .

أولاً : المسلك السمعي :

ويقصد به الاستدلال بالنصوص الشرعية الثابتة على صفات الله تعالى حيث قد صرحت النصوص بإثباتها كقوله تعالى : ﴿ **ولا يحيطون بشيء من علمه** ﴾[1] ﴿ **فاعلموا أنما أنزل بعلم الله** ﴾[2] ، وقوله : ﴿ **أنزله بعلمه** ﴾[3] ﴿ **إن الله هو الرازق ذو القوة المتين** ﴾[4] ، وقوله : ﴿ **أن القوة لله جميعاً** ﴾[5] .

ثم يقول معقباً : « فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة ، والمعتزلة يأبون ذلك فإذاً هم أعلم بالله من الله تعالى بنفسه وهذا مما لا يخفى فساده »[6] ، وبعبارة أخرى يقول : « ... كتاب الله ورد بإثبات هذه الصفات ... فمن أنكر ما ورد به الكتاب وأثبت الله تعالى ذلك لنفسه فقد كفر ، ويقال لهم : أأنتم أعلم أم الله ؟ »[7] .

ثانياً : المسلك اللغوي :

ويقصد به دلالة الأسماء الحسنى اللغوية على ما تضمنته من المعاني اللائقة بالله تعالى ووصف الله بتلك المعاني حقيقة لا مجازاً ، لأن هذه الأسماء مشتقة من معانيها فلابد من إثبات تلك المعاني التي اشتقت من هذه الأسماء وإلا لم يكن هناك فائدة في إطلاقها على الله تعالى ، ويقرر النسفي هذه الدلالة كالآتي :

أ - « لا ريب أن هذه الألفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني فإذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا إثبات الذات فحسب كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها »[8] .

---

(١) سورة البقرة ، آية (٢٥٥) .

(٢) سورة هود ، آية (١٤) .

(٣) سورة النساء ، آية (١٦٦) .

(٤) سورة الذاريات ، آية (٥٨) .

(٥) سورة البقرة ، آية (١٦٥) .

(٦) التبصرة ٢٠١ .

(٧) التمهيد ١٧٠ - ١٧١ .

(٨) التبصرة ٢٠٣ .

ب - « وجعل ما هو من صفات المدح لقباً لـذات مـا ، وإطلاقـه عليـه عنـد عدم المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق نوع من الهـزء والسـخرية كـالأعمى يسـمى بصيراً والزنجي يسمى أبيض »[١] .

جـ - « ومـن جعـل إطـلاق الأنبيـاء والمرسـلين وعبـاد الله الصـالحين الأسمـاء الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء والسخرية فـهو غـير عـارف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام »[٢] .

د - « وكذا كان الله بأمره بالثناء عليه بهذه الأسماء آمراً بالسخرية وكفر من جوّز هذا مما لا يخفى »[٣] .

هـ - « أن هذه الأسامي لو كانت غير مثبتة للمعاني وكـانت ألقابـاً وأعلامـاً لم يثبت بكل لفظ منها إلا الذات فيثبـت بقولنـا : حـي ، الـذات وكـذا بقولنـا : قادر وعالم فيصير قولنا : إن الله تعالى ذات عالم قادر حيّ سميـع بصـير قـولاً بأنـه تعالى ذات ذات ذات ذات ذات ، ولم يحصل بكل لفظ للسامع مـن الفـائدة مالا يحصل بغيره من الألفاظ ، علم أن هـذه الأسـامي مـا أطلقـت إلا لإثبـات مـا فيها من المعاني »[٤] .

و - « والدليل على أن هذه الأسامي قررت على الحقيقة وكـانت دالـة علـى المعـاني ، ومـا نقلـت عـن الوضـع الأصلـي إلى جعلـها أعلامـاً دالـة علـى الـذات فحسب ، أن نفي اسم من الأسامي لا يفهم نفي الذات ولم يصر القـائل بقولـه : هو موجود ليس بعالم مناقضاً كما يصير بقوله : موجود ليس بموجود ، ولو كـان الاسم اسماً لإثبات الذات فحسب لانتفى بنفيه ما ثبت بثبوته فينتفي الذات »[٥] .

---

(١) التبصرة ٢٠٣ .

(٢) التبصرة ٢٠٣ .

(٣) التبصرة ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) التبصرة ٢٠٤ .

(٥) التبصرة ٢٠٥ .

ثالثاً : المسلك النظري :

وهو الاستدلال بالطرق العقلية على إثبات الصفات وقد استدل النسفي بدليلين عقليين هما :

١ - الاستدلال بالشاهد على الغائب :

من الطرق العقلية التي استخدمها النسفي في إثبات الصفات قياس الغائب على الشاهد وهي طريقة استخدمها كثير من المتكلمين حيث نظروا إلى الإحكام في الشاهد ، والفعل في الشاهد فرأوا أنهما لا يكونان إلا من قادر عالم ولا يصدر مثله في الشاهد إلا من مريد والقادر العالم المريد في الشاهد من شرطه الحياة ويلزم منه في الشاهد أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً لأن من لم تثبت له هذه الصفات ثبت له ضدها . طبقاً لما في الشاهد ، والخالق منزه عن كل نقص .

غير أن استخدام هذا الدليل ليس مطلقاً بل لابد له من ضوابط إذ يرى النسفي أن التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وأن التفرقة بينهما واجبة عند وجوب التفرقة ويرى أن التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود الاتفاقية[1] .

إذ يشترط لوجوب التسوية بين الشاهد والغائب توفر أمرين أساسين هما :

١ - أن يتعلق معنى بشيء في الشاهد تعلقاً لا انفكاك بينهما ويدور معه وجوداً وعدماً .

٢ - أن يستحيل إضافة أحدهما إلى غير صاحبه فلا يكفي عدم الانفكاك بينهما لأن ذلك قد يوجد ولا يكون هو العلة الموجبة لاتصافه بذلك الأمر وذلك مثل العلم والعالم والحركة والمتحرك إذ يستحيل إضافة العلم إلى غير العالم والعالم إلى غير العلم وكذا يستحيل إضافة الحركة إلى غير المتحرك والعكس ، فأما ما لم يستحل إضافته إلى معنى آخر وإن كان لا ينفك عن صاحبه فإنه لا يصلح علة وحدّاً وذلك مثل الجسم مع القائم بالذات فلم يكن الجسم جسماً لأنه قائم بالذات بل لأنه متركب وإن كان في الشاهد لا ينفك عن القيام بالذات .

---

(١) انظر التبصرة ٣٣٨ ، ٤٠٧ .

يقول النسفي : « كل معنى تعلق بشيء تعلقاً لا إنفكاك بينهما ويدور معه وجوداً وعدماً لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول ولا يوجب تعدي أحدهما إلى الغائب تعدية الآخر على الإطلاق بل بشريطة استحالة إضافته إلى معنى آخر فأما ما لم يستحل إضافته إلى معنى آخر فلم يعلم أن تعلق أحدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول »[١] .

ويقول : « إنما يجب التعدية من الشاهد إلى الغائب إذا تعلق أحد الأمرين بالآخر تعلق العلة بالمعلول كما في العلم والعالم والحركة والمتحرك وذلك مما لا يقتصر على مجرد الوجود بل يشترط فيه زيادة شرط وهو أن يستحيل إضافته إلى غيره ألا يرى أن العالم كما لا ينفك عن العلم والعلم عن العالم يستحيل إضافة كونه عالماً إلى شيء وراء العلم ؟ فعلم أنه كان عالماً لأن له علماً فوجبت التعدية إلى الغائب ، والجوهرية مع القيام بالذات وإن كانا لا ينفكان في الشاهد ، ولكن لما لم يكن جوهراً لقيامه بالذات بل لكونه أصلاً يتركب منه الجسم لم يجب تعدية كونه جوهراً بتعدي كونه قائماً بالذات »[٢] .

وينعى على خصومه التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية[٣] .

هذا من ناحية تقرير الاستدلال بهذا الدليل نظرياً أما من الناحية التطبيقية أعني استخدامه في إثبات الصفات فهو مبني على ملاحظة المحدثات في الشاهد - وهي دلالة مستقلة سيذكرها بعد هذه - فإذا ثبت في الشاهد تعلق معنى بشيء تعلقاً لا انفكاك له ولا يمكن إضافته إلى غيره - على حسب ما قرر - عدّى هذه الدلالة إلى الغائب .

---

(١) تبصرة الأدلة ١١٥ .

(٢) تبصرة الأدلة ١٧٥ .

(٣) انظر التبصرة ٣٦٨ .

يقول مثلاً في صفة العلم : « إنا رأينا في الشاهد دوران كونه عالماً مع العلم وجوداً وعدماً وطرداً وعكساً ورأينا أن إضافة كونه عالماً إلى غير العلم مستحيل فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب ، فتجويز عالم في الغائب لا علم له كتجويز علم لذات لا يكون به عالماً أو كتجويز متحرك في الغائب لا حركة له أو أسود لا سواد له »[1] .

هذا ولم يذكر النسفي مثلاً تطبيقياً من الصفات على هذا الدليل إلا صفة العلم بجامع العلة فهل النسفي يكتفي بهذا الجامع فقط ؟ الذي ظهر لي أنه يعدى دلالة الشاهد إلى الغائب بجامع العلة كما هو الحال هنا وبجامع الشرط والدليل والحقيقة غير أنه ذكرها في مواضع متفرقة فالجمع بالدليل ذكره في دلالة المحدثات على صفات الباري استدلالاً بالشاهد وتعدية تلك الدلالة إلى الغائب بجامع الدليل - كما سيأتي - .

والجمع بالشرط ذكره في صفة الحياة - على قول من يجعل الحياة في الشاهد شرطاً للعلم والقدرة - إذ لا قادر ولا عالم إلا وهو حي في الشاهد فكذا الأمر في الغائب بجامع الشرط[2] .

وأما الجمع بالحد والحقيقة فذكره في صفة العلم حين بين أن العالم في الشاهد هو من له العلم لا من قام به العلم فكذا في الغائب[3] .

ولا يفوت أبا المعين أن يبين تناقض كلٍ من المعتزلة والمجسمة - في نظره - حيال هذا الدليل ، فالجميع وإن كانوا مقرين بالدليل نظرياً عند وجود دليل يوجب التسوية إلا أنهم يختلفون عند تطبيقه ففي حين يستخدمه النسفي ومدرسته وكذا جمهور الأشاعرة والمجسمة في إثبات الصفات نجد المعتزلة ينكرون تعدية دلالة الشاهد إلى الغائب في مسألة الصفات وذلك لانعدام دليل التسوية في

---

(١) التبصرة ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) انظر التبصرة ١٨٩ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٢٢٢ - ٢٢٣ .

هذه المسألة – عندهم – أما المجسمة فقد طردوا هذا الدليل في مسألة الجسم كما طردوها في مسألة الصفات فلما رأوا أنه لا جسم إلا وهو قائم بالذات ولا قائم بالذات إلا وهو جسم وقد قام الدليل في الغائب على أنه قائم بالذات عدوا الجسمية من الشاهد إلى الغائب ، وهنا يتفق المعتزلة مع النسفي وأصحابه في إنكار التعدية في هذه المسألة من الشاهد إلى الغائب نظراً لانعدام دليل التسوية ولوجود دليل التفرقة فالجسم ما كان جسماً لأنه قائم بالذات وإن كان لا يرى في الشاهد إلا كذلك بل كان جسماً لأنه متركب وقد قام الدليل على أن الغائب قائم بالذات كما قام الدليل على استحالة التركب عليه فلم يمكن تعدية الجسمية مع القيام بالذات فتناقض المجسمة حيث استخدموا هذا الدليل في الصفات بدليله . واستخدموه في مسألة الجسم مع انعدام دليله فكان هذا تناقضاً منهم .

أما المعتزلة فقد أنكروه في الصفات مع وجود دليل التسوية وأنكروا استخدامه في مسألة الجسم لما رأوا انعدام دليل التسوية فسووا بين المسألتين مع أن إحداهما قام الدليل على وجوب التسوية فيها والأخرى قام الدليل على وجوب التفرقة فيها فكانوا متناقضين[1] .

ويمكن لنا أن نتهم النسفي – أيضاً – بالتناقض في استخدام هذا الدليل فهو حين استخدمه في مسألة الصفات نجده في مسألة الرؤية يتنصل منه وينكر استخدامه ولا يجعل الرؤية الأخروية من جنس الرؤية في الشاهد يظهر ذلك جلياً عندما أنكر أن تكون رؤية الباري بمقابلة استدلالاً بالشاهد – وسيأتي لها مزيد إيضاح بحول الله في حينه[2] – .

وفي الحقيقة نرى أن جميع المتكلمين يستخدمون هذا الدليل بدرجات متفاوتة وإن تنصل منه البعض نجده يستخدمه في بعض المواضع .

---

(١) انظر التبصرة ٢١٨ – ٢١٩ .

(٢) انظر ص ٤٩٧ – ٥٠١ من هذا المبحث .

٢ – دلالة المحدثات :

يرى النسفي : « ... أن المفعول كما دل على الفاعل فمطلقه يدل على القدرة وكونه محكماً متقناً يدل على العلم فإن كل من رأى المفعول محكماً متقناً استدل بكونه مفعولاً على قدرة فاعله عليه ، وبكونه محكماً على علم فاعله به ، حتى أن من زعم أن ديباجاً منقشاً أو داراً فاخرة فيها نقوش وتصاوير وهي مبنية على غاية الإحكام والإتقان نسج ذلك جاهل بصناعة النسج عاجز عنها وبنى هذه جاهل بصناعة البناء عاجز عنها استجهل ونسب إما إلى الحماقة وإما إلى العناد والمكابرة كما أن من زعم أن ذلك كله حصل بنفسه من غير ناسج ولا بان نسب إلى ذلك »[١] .

وهذه الدلالة استدل بها على صفتي العلم والقدرة فمطلق الفعل دل على القدرة وكونه محكماً دل على العلم ، وعند بعضهم لا يتصور الفعل إلا من حيّ كما لا يتصور إلا من قادر عالم ، وبعضهم[٢] استدل على الحياة بالعلم والقدرة فجعل الحياة شرطاً فيهما إذ لا يتصور عالم قادر إلا وهو حي[٣] .

وقد مر سابقاً أنه استدل بهذا الدليل على إثبات الصفات المعنوية ثم نراه هنا استدل به على صفات المعاني فكأنه يرى دلالته على القسمين لتلازمهما بل صرح بذلك في معرض رده على من أنكر دلالة المحدثات في الشاهد على كلا القسمين حيث يقول : « ... وتبين أن الدلالة على كونه عالماً هي الدلالة على أن له علماً وما ذكر من الانفكاك ممنوع »[٤] .

ولا تتم هذه الدلالة على صفات الله إلا باستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولذا نجد النسفي يبين تناقض المعتزلة حين أقروا بدلالة المفعول على

---

(١) تبصرة الأدلة ٢٢٤ .

(٢) أي أصحابه الحنفية الماتريدية .

(٣) انظر التبصرة ١٨٩ .

(٤) التبصرة ٢٣٠ .

الفاعل في الشاهد وعدوها إلى الغائب ، وأقروا بدلالة الفعل في الشاهد على القدرة وإحكامه على العلم إلا أنهم لم يعدوها إلى الغائب ، وألزمهم بأحد ثلاثة أمور لا رابع لها هي :

١ - إما أن يسوّوا بين دلالة الشاهد والغائب في الذات والصفات فكما سووا بين الشاهد الغائب في الذات عليهم أن يسووا بينهما في الصفات ذلك أن في الشاهد دل المفعول على فاعله فعدوا هذه الدلالة إلى الغائب وقد دل الفعل في الشاهد على القدرة وإحكامه دل على العلم فكان يجب عليهم تعدية ذلك إلى الغائب وفي هذا انقياد للحق وترك للباطل .

٢ - وإما أن ينكروا التسوية بين الشاهد والغائب في الذات والصفات ويفرقوا بين الشاهد والغائب في ذلك كله حيث لا فرق في الدلالة بين الذات والصفات ويقولوا بأن المفعول وإن دل على فاعله وقدرته ، وإحكامه وإن دل على علمه في الشاهد ففي الغائب لا يدل على شيء ، وفي هذا إنكار للصانع وقدرته وعلمه .

٣ - وإما أن يسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالة المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع ، ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالته على القدرة والعلم فيقولوا وإن كان ذلك دليلاً عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب وفي هذا مناقضة من وجهين :

أحدهما : التفرقة في الدلالة بين الذات والصفات مع تساوي الدلالة عليهما جميعاً .

ثانيهما : التفرقة بين الشاهد والغائب في الدلالة على الصفات حيث أثبتوا دلالة الشاهد على الصفات ولم يثبتوها في الغائب[1] .

والنسفي يرى التسوية بين الشاهد والغائب في الدلالة على الذات والصفات من خلال دلالة المحدثات في الشاهد وتعدية تلك الدلالة إلى الغائب وهذا هو

---

(١) انظر التبصرة ٢٢٤ - ٢٢٥ .

الجمع بالدليل كما أشرنا إليه سابقاً وإن لم يصرح به ويوضحه فالجامع بين الشاهد والغائب هنا هو الدليل وهو (المحدثات) فقد دلت على وجود فاعل لها قادر ، ودل الاحكام لهذه المحدثات على علم محدِثِها .

التعقيب :

١ - الأصل في باب الصفات - عند السلف - أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله نفياً وإثباتاً ، فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه[١] .

وقد دل السمع والعقل على اتصاف الله بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان مع ما وقر في الفطرة البشرية من إثبات ذلك لله تعالى .

٢ - الطرق التي ذكرها النسفي لإثبات الصفات حق لا ريب فيه وهي دالة على المراد منها قطعاً .

٣ - النسفي في بيانه لطرق إثبات الصفات متابع لأبي منصور مقتف لأثره فقد نص أبو منصور على ذلك بقوله : « ... ثم الوصف بأنه قادر عالم حيّ كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً ، فالسمع ما جاء في القرآن وسائر كتب الله ... فهو مسمّى بما سمّى به نفسه موصوف بما وصف به نفسه » ثم أخذ يبين الدلالة العقلية على إثبات الصفات كدلالة المحدثات ودلالة الغائب على الشاهد والتنزه عن النقائص[٢] .

٤ - الاستدلال على الصفات بالسمع والعقل عند النسفي وشيخ المذهب الماتريدي نجدها أيضاً عند غيرهم من علماء الماتريدية كاللامشي تلميذ النسفي[٣] ، والتفتازاني[٤] والبياضي[٥] .

---

(١) انظر التدمرية ص ٧ السعوي .

(٢) التوحيد ص ٤٤ - ٤٦ ، ٥٧ وغيرها .

(٣) في كتابه التمهيد ص ٦٥ .

(٤) في شرح العقائد النسفية ٣١ .

(٥) في إشارات المرام ١١٩ .

كما نجد هذا المنهج عند قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري[١] .

بخلاف المتأخرين كالجويني[٢] ومن بعده فإنهم لا يثبتونها إلا بالعقل فقط .

والسبب - والله أعلم - هو اختلاف منهجهم في إثبات وجود الله فالماتريدية مع قدماء الأشعرية يثبتون وجود الله بالدليل العقلي والسمعي غير أن الدليل السمعي ليس خبراً محضاً بل هو مبني على ثبوت الرسالة بالدليل ، ثم قبول خبر من ثبتت رسالته فيما يخبر به عن الله وصفاته[٣] .

٥ - يظهر من استدلال الماتريدية بالسمع قصر تلك الدلالة على القرآن فقط وذلك واضح من نص الماتريدي السابق الذكر ومن استدلالات النسفي حيث استدل على إثبات الصفات بآيات قرآنية دون الاستشهاد بالحديث النبوي ، بل نجده يرد الأحاديث الصحيحة المثبتة للصفات بحجة أنها أخبار آحاد وقد بينا خطأه في ذلك في موضعه وذكرنا أن مذهب السلف في هذه المسألة هو أن السنة - إذا صحت - فهي كالقرآن في الاحتجاج بها على أصول الاعتقاد ومسائله .

٦ - وهنا سؤال مؤداه : هل النسفي يرى الطريقة السمعية في إثبات الصفات طريقة مستقلة ؟ أم إنه لا يسلك هذه الطريقة إلا حين يدل العقل على إثبات الصفات فتكون الطريقة السمعية معاضدة للعقلية فقط وليست طريقة مستقلة ؟ أم إنه يقبلها وإن لم يؤيدها العقل على أن لا يعارضها ؟

الذي يظهر أنه لا يراها طريقة مستقلة في إثبات الصفات بل هي تابعة للطريقة العقلية والدليل على ذلك أنه حين لا يدل العقل - عنده - على إثبات الصفة مع ورود السمع بإثباتها فإنه يؤول تلك النصوص أو يفوضها .

---

(١) في اللمع ص ٣١ ، ٣٣ ، ٤٨ ؛ والإبانة ص ٢١ - ٢٤ ط فوقية ؛ ورسالة الثغر ص ٦٦ ت. الجليند ط.٢ .

(٢) في الإرشاد ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) أشار إلى شيء من هذا ابن تيمية في الدرء المجلد الأول .

والحق أن المسلك السمعي في إثبات الصفات طريقة مستقلة بنفسها مستغنية عن غيرها لا تحتاج إلى غيرها وغيرها يحتاج إليها ويكفي في صحتها العلم بصدق قائلها والتأكد من ثبوتها عنه ثم التسليم له والانقياد حتى وإن لم يدرك العقل ذلك لقصوره عن إدراك الحقيقة تامة .

والدليل السمعي كافٍ في إثبات كل صفة بعينها لا يحتاج إلى دليل عقلي يدل على تلك الصفة بعينها .

يقول ابن تيمية رحمه الله موضحاً هذا الأمر - ولله دره - : « وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفاً على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول - ﷺ - إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم : ﴿ **لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته** ﴾[1] ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول ولا متلقياً عنه الأخبار بشأن الربوبية ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به بل يتأوله أو يفوضه وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره وبين عدم الرسول وعدم إخباره وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق »[2] .

٧ - بالنسبة لدلالة الأسماء الحسنى اللغوية على ثبوت ما تضمنته من المعاني اللائقة بالله ذلك هو الحق الذي لا مرية فيه وقد ذكرنا في مبحث الأسماء أن أسماء الله ليست أعلاماً محضة جامدة بل هل مشتقة عن معانيها وثبوت الاسم المشتق

---

(١) سورة الانعام ، آية (١٢٤) .

(٢) شرح الأصفهانية ص ١٢ ط مخلوف .

لذات الباري يلزم منه ثبوت مأخذ الاشتقاق ، إذ لا يعقل عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة ... ولكن هل يثبت أبو المعين كل المعاني التي دلت عليها أسماء الله الحسنى صفات قائمة بذات الله ؟ الواقع أنه لا يعمم هذه القاعدة على جميع الأسماء وإنما فقط يستخدمها في إثبات صفات المعاني بدليل أنه نفى صفات قد ثبت ما يدل عليها من الأسماء الحسنى كصفة العلو المدلول عليها بأدلة كثيرة منها اسم الله (العلي) وكذا الصفات الفعلية وإن قال بقدمها غير أنه لا يعني إلا قدم مبدأ تستند إليه فهو لا يجعلها صفات قائمة بذات الله .

٨ – وأما دلالة المحدثات على صفات الله سبحانه فهو من أعظم الطرق دلالة على هذا المطلب الشريف .

والتفكر في مخلوقات الله وعجيب صنعه وإحكامه وإتقانه لاشك أنه من أعظم السبل لإثبات صفات الله تعالى ، وأفعال الله تعالى المتعلقة بمشيئته كالرحمة بالخلق والرأفة بالمؤمنين والانتقام من العصاة المكذبين ونصر عباده المرسلين وتأييده لهم كل ذلك يدل على اتصاف الله بكمال الرحمة والرأفة والحكمة والعدل ... وغير ذلك ، وهذه طريقة حسية عقلية – لمن شاهدها – في إثبات الصفات .

وفي القرآن الكريم الدعوة إلى التفكر في هذا الكون للاستدلال به على خالقه وعلى صفات كماله ونعوت جلاله .

قال تعالى : ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ...** ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾[2] فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله سبحانه من وجوه عديدة[3] .

---

(١) سورة آل عمران ، آية (١٩٠ – ١٩١) .

(٢) سورة الملك ، آية (١٤) .

(٣) انظر هذه الوجوه في درء التعارض ١٠ / ١١٤ ، ١١٧ ؛ وفي مجموع الفتاوى ١٦ / ٦٠ ، ٣٥٤ – ٣٥٥ ؛ وشرح الأصفهانية ص ٢٤ ؛ وانظر الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص ٣٤٩ – ٣٥٠ .

وقال تعالى : ﴿ **أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب** ﴾[١] .

وقال تعالى : ﴿ **يخلق ما يشاء وهو العليم القدير** ﴾[٢] .

وقال تعالى عن العزير بعدما أماته مائة عام ثم بعثه وأعاده إلى ما كان عليه : ﴿ **فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير** ﴾[٣] .

والآيات في هذا المعنى كثيرة .

قال ابن القيم : « وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى ، وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه وغضبه وثوابه وعقابه ، فبهذا تعرف إلى عباده وندبهم إلى التفكر في آياته »[٤] .

وقال تعالى : ﴿ **واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين** ﴾[٥] .

وقال تعالى : ﴿ **وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الأحياء ولا الأموات** ﴾[٦] .

---

(١) سورة ق ، آية (٦ - ٨) .

(٢) سورة الروم ، آية (٥٤) .

(٣) سورة البقرة ، آية (٢٥٩) .

(٤) مفتاح دار السعادة ٢ / ٥

ألف بعض أهل العلم في بيان عجيب صنع الله وخلقه مثل ابن القيم في كتاب مفتاح دار السعادة وشفاء العليل ، والغزالي في كتابه الحكمة من مخلوقات الله ؛ والمقريزي في كتابه عبر النحل ، وفي العصر الحاضر اهتم بعض العلماء والدعاة ببيان عظمة الله في خلقه من خلال الاعجاز القرآني وما فيه من إشارة إلى بعض نواميس الكون .

(٥) الأعراف ، آية (١٤٨) .

(٦) فاطر ، آية (١٩ - ٢٢) .

وغيرها من الآيات مما يدل على أن الرب أكمل من كل موجود وهذه النصوص القرآنية المثبتة لكمال الله هي في ذات الوقت دلالة عقلية على إثبات الكمال لله تعالى إذ مضمونها لو لم تثبت له إحدى الصفتين المتقابلتين لثبت له ضدها بدليل الضرورة العقلية .

٩ - ذكر النسفي أن هذه الطريقة «لو لم تثبت له صفة الكمال لثبت ضدها» جارية في الصفات كلها وهو كلام صحيح وطريقة سلفية .

غير أن أبا المعين لم يطرد هذه الدلالة في صفة العلو مثلاً حيث رد على من قال بأن الله إما أن يكون داخل العالم أو خارجه أو مبايناً للعالم أو مماساً فزعم النسفي أن هذا من أوصاف الجسم القابل لهذه المتضادات[1] .

وحينئذٍ نعلم أن ما ذهب إليه من كون هذه الطريقة جارية في الصفات كلها مع إنكاره لها في صفة العلو يحتمل أحد أمرين : إما أن يكون مناقضاً وإما أنه يقصد بجريانها في الصفات كلها ما يثبته فقط دون ما ينفيه ويبدو أن هذا الثاني هو الأقرب .

١٠ - ودليل الكمال له جانب عقلي آخر في إثباته لم يشر إليه النسفي وهو قياس الأولى أي إثبات الكمال لله بطريق الأولوية وهي طريقة مغايرة للطريقة السابقة فطريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها ، وقياس الأولى طريقة قرآنية استخدمها السلف والأئمة ومعناها كما يقول ابن تيمية : « أن كل كمال ونعت ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثة فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به ، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثة الممكنة فالرب الخالق القدوس السلام القديم الواجب وجوده بنفسه هو أولى بأن ينزه عنه »[2] .

---

(١) انظر التبصرة ١٧٦ - ١٧٨ .

(٢) شرح الأصفهانية ٧٤ ، ٤٤ ط. الرشد . وانظر الدرء ٤ / ٧٠٦ ، ١٠ / ١٥٣ - ١٥٦ ؛ ومجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٨ ؛ والتدمرية ٥٠ ، ١٥١ ؛ وشرح الطحاوية ٨٧ - ٨٨ ت التركي .

ونجد هذا القياس في مثل قوله تعالى : ﴿ **ولله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم** ﴾[١] ، وقوله : ﴿ **للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم** ﴾[٢] ، وقال تعالى : ﴿ **وقالوا من أشد منا قوة أو لم يرو أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة** ﴾[٣] .

وفي الحديث عن أبي هريرة أن ناساً قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله - ﷺ - : « هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا : لا ، قال : فإنكم ترونه كذلك ... »[٤] .

وبين شيخ الإسلام دلالة هذا القياس على إثبات صفات الكمال لله من وجهين :

أحدهما : أن الخالق الموجود أكمل من المخلوق ، والثاني : أن كل كمال في المخلوق فإنما استفاده من خالقه فخالق الكمال وواهبه أولى به ضرورة[٥] .

١١ - وإذا ثبت أن الكمال ثابت لله بالفطرة والعقل والسمع فعلم حينئذ بطلان ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الكمال ثابت بالسمع فقط ويقصدون به (الإجماع) بمعنى أن الأمة أجمعت على ثبوت الكمال لله دون أن يكون هناك دلالة أخرى من عقل أو فطرة ، وممن ذهب إلى هذا الجويني[٦] والرازي[٧] وبطلان ما ذهبا إليه مردود بما استقر في الفطر من إثبات الكمال لله وبما دل عليه العقل بالطريقين اللتين مر ذكرهما وهما قياس الأولى وإثبات الكمال بنفي ضده ضرورة[٨] .

---

(١) سورة الروم ، آية (٢٧) .

(٢) سورة النحل ، آية (٦٠) .

(٣) سورة فصلت ، آية (١٥) .

(٤) رواه البخاري (١٣ / ٤١٩ - ٤٢٠ مع الفتح) ؛ ومسلم برقم ١٨٢ .

(٥) انظر شرح الأصفهانية ١١٧ - ١١٨ .

(٦) في الإرشاد ٧٤ .

(٧) في الأربعين ١٧٢ - ١٧٤ .

(٨) دليل الكمال دليل عظيم وهام فلا غرابة أن نجد شيخ الإسلام يؤلف فيه رسالة مستقلة هي الرسالة الأكملية والموجودة ضمن الفتاوى جـ ٦ ومطبوعة مفردة كما نجده يتعرض له في كثير من كتبه كما يتضح من الحواشي التي ذكرناها وما لم نذكره كثير ، وانظر تلخيص كلامه رحمه الله في رسالة الأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص ٣٤٣ ، ٣٨٩ فصل أدلة الكمال والتنزيه .

١٢ – مما تجدر الإشارة إليه أن قول المثبتين لـو لم تثبت لـه صفـات الكمـال لثبت ضدها تعرضت هذه الدلالة لشبهة من قبل النفاة وهي أصـل قـول القرامطـة الباطنية وأمثالهم من الجهمية حتى ظن بعض مثبتي الصفات صحتها ، وهي قولهم : إن القول بأنه لو لم يتصف بأحد الصفتين المتقـابلتين لاتصـف بضدهـا لـن يكـون إلا في القابل لهما فنفي الحياة عن الجمـاد وكـذا العلـم لا يلـزم منـه ثبـوت المـوت والجهل لأنه لا يتصور قبوله لهما وكذا الله لا يلزم من نفي الجهل عنه ثبوت العلم ولا من نفي العجز ثبوت القدرة وهكذا سائر الصفـات لأن تقابلـها تقـابل العـدم والملكة[1] ، وقد ظن كثير من المثبتين صحة هذه الشبهة فالتزموهـا في صفـة العلـو كمـا فعـل النسـفي ، وبعضـهم كـالآمدي لمـا ظـن صحـة هـذه الشـبهة ضعـف الاستدلال بهذه الطريقة على الصفات[2] .

وقد رد عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية ردوداً مفصلة مبيناً صحة هذه الطريقة وتهافت شبهتهم في ذلك مما لا يسع المجال لإيراده هنا[3] .

١٣ – النسفي استخدم طريقة الكمال لإثبات كونـه عالمـاً قـادراً حيـاً سميعـاً بصيراً و لم يذكر هذه الطريقة في إثبات العلم والقـدرة والحيـاة والسـمع والبصـر . فهل يرى أن دلالتها قاصرة على المعنوية دون صفات المعاني ؟ أم يـرى أنـها دالـة على النوعين لكن لم يكررها اكتفاء بما ذكر ، خاصة وأنه يرى تلازم العلم للعـالم والقدرة للقادر ... وهكذا فهي مضمنة في تلك ؟ احتمال قوي لكن يشكل عليـه أنه كرر بعض طرق الاستدلال في النوعين كدلالة المحدثات مثلاً .

---

(١) المراد بالملكة كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء إما بحق جنسـه كـالبصر للإنسـان أو بحق نوعه ككتابة زيد أو بحق شخصه كاللحية للرجل ، وأما العدم المقـابل لهـا فـهو ارتفـاع هـذه الملكة . انظر غاية المرام للآمدي ص ٥٠ – ٥١ ؛ والمبين له أيضاً ص ١١٦ .

(٢) انظر غاية المرام ٥٠ – ٥١ .

(٣) انظر التدمرية ١٥١ – ١٦٤ ؛ والرسـالة الأكملية (٦ / ٨٨ – ٩٠ الفتـاوى) ؛ والصفديـة ١ / ٩٠ – ٩٦ ؛ ودرء التعـارض ١ / ٢٢٢ – ٢٢٣ ، ٣٤١ ، ٣ / ٣٦٧ – ٣٦٨ ، ٤ / ٩ – ١٠ ، ٣٤ – ٤٠ وغيرها .

١٤ - وأما قياس الغائب على الشاهد فأصله القياس الفقهي الذي أجمع الفقهاء - ما عدا الظاهرية - على الأخذ به في الأحكام العملية وهو إلحاق فرع بأصل في حكم لعلة جامعة بينهما[١] .

وهو قياس التمثيل عند المناطقة[٢] ثم أخذه المتكلمون لإثبات صفات الله وأفعاله بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد ويصرحون بأنهم أخذوه من الفقهاء وأدخلوا عليه تحويراً وهو أن يتوفر بين الشاهد والغائب جامع مشترك من الحقيقة أو الدليل أو الشرط أو العلة[٣] .

وقد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية فالمعتزلة أخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله دون صفاته في الجملة ، واستخدمه القاضي عبد الجبار في إثبات كونه قادراً وعالماً وحياً[٤] أما الأشاعرة فاستخدموه في الصفات دون الأفعال ودون الرؤية .

والماتريدية استخدموه في الصفات أيضاً كما رأينا عند النسفي وكما نرى عند شيخ المدرسة أبي منصور .

ومع كل هذا فقد اضطربوا فيه فإنهم تارة يستعملونه وتارة يرفضونه فيستعملونه لإثبات ما يوافقهم من آراء ويرفضونه إذا استعمله خصمهم فيما يخالفهم من آراء[٥] .

وقد أشار إلى اضطرابهم فيه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول : « والمتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله في

---

(١) انظر التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوذاني ٣ / ٣٥٨ ؛ وشرح مختصر الروضة ٣ / ٢١٩ .

(٢) انظر معيار العلم للغزالي ١١٩ .

(٣) انظر المدخل إلى دراسة علم الكلام لحسن شافعي ١٧٥ - ١٧٦ .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ - ١٥٢ ، ١٥٧ ، ١٦١ .

(٥) انظر منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٦٣ .

ذلك وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم بل صار قبوله ورده بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي »[١] .

وقد رصد اضطرابهم وتتبعه الدكتور حسن شافعي مبتدئاً بالأشعري ومنتهياً بالرازي فمنهم من استخدمه في موضع دون موضع كالأشعري وعبد القاهر ... ومنهم من أخذ به أولاً ثم رفضه آخراً كالجويني[٢] ومنهم من رفضه بالكلية كالرازي والآمدي والغزالي[٣] ثم تتابع النقد له من المعاصرين بحجة أنه لا يمكن قياس الجانب الإلهي على الجانب الإنساني ، ويجب الفصل التام بين عالمي الغيب والشهادة[٤] .

ويظهر أنه كلما اقترب المتكلمون من الفلاسفة أخذوا في إنكار هذا القياس ذلك أن الفلاسفة يجعلون قياس التمثيل ظنياً وما هذا القياس الذي يستخدمه المتكلمون إلا صورة مطابقة لقياس التمثيل فلذا يضعفون قياس الغائب على الشاهد .

أما المتقدمون منهم فإنهم استخدموه في بحوثهم الكلامية كما نجده عند الأشعري ومعاصره الماتريدي وأتباع الأشعري المتقدمين كالباقلاني[٥] .

١٥ - ويرى شيخ الإسلام أن قياس الغائب على الشاهد منه ما هو حق ومنه ما هو باطل ويقول : « قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك »[٦] .

---

(١) نقض التأسيس ١ / ٣٢٦ .

(٢) لمعرفة موقف الجويني من هذا القياس ينظر (منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة) للدكتور أحمد ابن عبد اللطيف حيث بين أن الجويني أخذ به في مرحلة الإرشاد ثم نقضه في مرحلة البرهان لعدم فائدته عنده .

(٣) انظر المدخل لعلم الكلام حسن شافعي ١٨٠ - ١٨٣ وأصله في كتابه الآمدي وآراؤه الكلامية ص ١٤٤ - ١٤٧ .

(٤) انظر مناهج البحث للنشار ص ١٣٤ - ١٣٥ ومقدمة محمود قاسم لمناهج الأدلة والآمدي وآراؤه الكلامية لحسن شافعي وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية للزركان .

(٥) انظر اللمع للأشعري ص ٢٥ ؛ والتمهيد للباقلاني ص ٣٩ .

(٦) نقض التأسيس ٢ / ٤٩٥ ؛ انظر ومنهج إمام الحرمين ١٦٣ .

ولعل عدم التمييز بين حقه وباطله هو الذي أوقع المتكلمين في الاضطراب المشار إليه آنفاً .

والذي يظهر أنه لا مانع من الاستدلال به إذا استوفى شروطه .

ولعل قياس الأولى والذي نبه عليه شيخ الإسلام كثيراً وبين أنه طريقة القرآن : لعله يعود إلى قياس الغائب على الشاهد لأنه في الحقيقة استدلال بالكمال في الشاهد وتعدية ذلك إلى الغائب لكن يفترقان أن التعدية في قياس الغائب على الشاهد تكون من باب التسوية للاشتراك في الجامع ، أما التعدية في قياس الأولى فهي من باب الأولوية وليست من باب التسوية ذلك أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدث المربوب الممكن فإنه يكون ثابتاً للخالق المحدث الواجب من باب أولى فطرة وبداهة لا لشيء إلا لكون هذا خالقاً قديماً واجباً وذلك مخلوقاً محدثاً ممكناً ، كما أن واهب الكمال المشاهد ومعطيه وفاعله أحق بالاتصاف به من المخلوق الموهوب المعطى .

فإذا كان شيخ الإسلام ينعى على المتكلمين استخدامهم قياس التمثيل والشمول في حق الباري ، وعلمنا اندراج ذلك تحت قياس الغائب على الشاهد ، ثم جعلنا قياس الأولى عائداً إلى قياس الغائب على الشاهد ، مع علمنا بصحة قياس الأولى وحفاوة شيخ الإسلام به ، اتضح لنا معنى نص كلامه السابق حين جعل قياس الغائب على الشاهد قسمين ؛ حق وباطل فالحق الذي فيه هو قياس الأولى والباطل ما عداه ، يبقى النظر بعد ذلك في التسمية فقط .

ويمكن أن يكون حديث : « الرؤية » لما سأل الصحابة الرسول - ﷺ - عن رؤية الله فقال : هل ترون القمر ليلة البدر ... فإنكم سترون ربكم ، يمكن أن يكون من باب قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة أي هذه هي حقيقة الرؤية في الشاهد فكذلك في الغائب لكنها أكمل وأعلى بطريق الأولوية ؟ والله أعلم .

المبحث الخامس : صفات القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر[1] :

أثبت النسفي كون الباري قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً بدليلين عقليين كما مر بيان ذلك وهما دليل الكمال والتبرؤ من النقص ، ودليل المحدثات ثم بين أنه إذا ثبتت هذه الأسماء ثبت ما دلت عليه من المعاني فثبتت القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر إذ لا يعقل إثبات قادر لا قدرة له ولا عالم لا علم له ... إلخ .

إلا أنه في إثبات هذه المعاني ذكر أن طريق الكمال ونفي الضد أي بمعنى لو لم تثبت هذه لثبت ضدها جارية في الصفات كلها ، أما دلالة المحدثات على هذه المعاني فقصر دلالتها على صفتي القدرة والعلم وصفة الحياة على قول بعض أصحابه وعند بعضهم بدلالة العلم والقدرة أي أنها شرط لهما وليست من مدلولات الفعل .

وبيان ذلك أن مطلق الفعل يدل على القدرة وإحكامه يدل على العلم وصدور الفعل بالاختيار لا يكون إلا ممن هو موصوف بالحياة أو أن الفعل كما يدل على علم فاعله وقدرته فإنه يستحيل ثبوت العلم والقدرة بدون الحياة لأنها شرط ثبوتهما .

ونجد النسفي وعامة الماتريدية يثبتون القدرة بدلالة مطلق الفعل بدون توسيط الاختيار في الاستدلال ...

أما الماتريدي فإنه يستدل على ثبوت القدرة بدلالة المحدثات بواسطة الاختيار إذ الاتساق والإحكام وإيجاد المعدوم وإعدام الموجود يقتضي ثبوت الاختيار من الفاعل وإذا ثبت الاختيار ثبتت القدرة لأنه لا اختيار بدون القدرة ... إلا أن محور الطريقين واحد وإنما الفرق في عدد المقدمات وقربها وبساطتها[2] .

أما السمع والبصر فلم أجد النسفي يدلل عليهما بالعقل بل أغفلهما وإن كان ذكر الدليل على كون الباري سميعاً بصيراً ، فلعله يرى أنه إذا ثبت ذلك

---

(١) أما الكلام والإرادة والتكوين فقد خص كلاً منها ببحث مستقل وسنفعل الشيء نفسه بحول الله .

(٢) انظر الماتريدية للحربي ٢٤٧ - ٢٤٨ .

ثبت له السمع والبصر كما أشار إلى ذلك[1] للتلازم بين الأسماء المشتقة ومأخذ اشتقاقها .

إلا أنني وجدت بعض الماتريدية لا يرى حاجة لإقامة الأدلة العقلية على ثبوت السمع والبصر لأن ثبوتهما من المعلوم من الدين بالضرورة[2] وإلى هذا مال بعض الأشعرية كالرازي[3] ، فهل ترك النسفي لها لأجل ذلك ؟!

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النسفي قد ذكر من طرق الاستدلال على الصفات الأدلة السمعية ودلالة الاشتقاق اللغوي للأسماء الحسنى فالنصوص الشرعية أثبتت الصفات وأسماء الله ليست أعلاماً محضة بل هي دالة على معاني جليلة لائقة بالله تعالى ، وقد مر بيان ذلك فيما سبق[4] .

والنسفي يرى أزلية هذه الصفات بل جميع الصفات - تمشياً مع مذهبه - ولا يرى حدوث شيء منها وإنما الحادث هو المتعلقات فقط نرى ذلك من خلال نقاشه للمعتزلة في القول بقدم الصفات وأنه لا يؤدي إلى تعدد القدماء .

كما يرى أن هذه الصفات الأزلية لا تكثر فيها بمعنى وحدة كل صفة وأنه لا تعدد فيها فعلم الله واحد وقدرته واحدة وهكذا ... يقول في ذلك « أنه تعالى عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين »[5] .

هكذا كان كلامه في هذه الصفات مختصراً ما عدا صفة **العلم** فقد وجدت له بعض العبارات المفرقة يمكن عرضها كما يلي :

---

(١) انظر التبصرة ٢٠٠ .

(٢) انظر إشارات المرام للبياض ص ١٣٧ .

(٣) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص ٣١٩ .

(٤) انظر ص ٢٨٠ .

(٥) التبصرة ٣٨٣ ؛ وبحر الكلام ١٦ - ١٧ .

– بالنسبة لتعريف العلم ومفهومه يرى أنه ليس من جنس الضمائر والاعتقادات وما كان علماً لأنه كذلك بل لأنه تبين المعلوم على ما هو به أو صفة يصير الذات بها عالماً أو معنى يتجلى له به المعلوم على ما هو به فأمكن اثباته في الغائب بدون الضمير والاعتقاد[١] .

– أما عن أزليته فيرى أن الله موصوف به أزلاً ذلك أن كون الفعل متقناً محكماً يدل على علم فاعله به ومن شرط ذلك العلم به قبل وجوده لا بعد وجوده ...

ووجود العلم بعد حصول الفعل مما لا أثر له في إثبات صفة الاحكام والاتقان فيه فمن لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الأفعال المحكمة المتقنة لامن علم لفاعلها بها وهذا محال[٢] .

– ويرى أن علم الله دائم لا يفنى وهو شامل للواجب والممكن والموجود والمعدوم بخلاف علم غيره يقول : « لا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره ، لأن علم الله دائم ، وهو لا يفنى ، وهو يشتمل على المعلومات أجمع ، وهو ليس بضروري ولا مكتسب ، وعلم غيره عرض مستحيل البقاء ، لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة ، بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة ، وهو إما ضروري أو مكتسب »[٣] ويقول : « قال كل من أثبت الصانع : إنه كان عالماً بذاته وبصفاته وبما وراء ذلك مما يكون ، وإن كان العالم معدوماً بعد وجوزوا دخول المعدوم تحت العلم »[٤] .

وأما الذين يذهبون إلى أن الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه (= المعدوم)[٥] مستدلين بمثل قوله تعالى : ﴿ **ليبلوكم أيكم أحسن عملاً** ﴾[٦] والابتلاء إنما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهراً ويحصل ما لم يكن حاصلاً بحال من ابتلاه .

---

(١) التبصرة ٢٨١ .

(٢) التبصرة ١٩٨ .

(٣) التبصرة ١٥٨ .

(٤) التبصرة ١٩٦ .

(٥) ممن أنكر العلم بالمعدوم هشام بن الحكم كما في مقالات الأشعري ص ٣٧ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، وهشام بن عمرو الفوطي كما في المقالات أيضاً ١٥٨ ، واضطرب النقل عن الجهم فيها انظر المقالات ٢٢٢ ، وقارن بما ذكره النسفي عن هؤلاء في تبصرته ١٩٦ .

(٦) سورة الملك ، آية (٢) .

ومستدلين بقوله : ﴿ **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه** ﴾[١] وبقوله : ﴿ **لعله يتذكر أو يخشى** ﴾[٢] ... واستعمال لفظة الترجي ممن كان عالماً بالأمر محال وكل هذه الآيات وغيرها تدل على أنه لا يكون عالماً بالمعدوم ما لم يوجد .

أما هؤلاء فإن النسفي يرد عليهم بأن عامة المتكلمين ذهبوا إلى أن القول بخروج المعدوم من أن يكون معلوماً يناقض العقل ويرد على قواعد الدين بالإبطال ذلك أن إحكام الفعل واتقانه يدل على سبق علم فاعله به ، ومن توقع حصول صورة مونقة أو صنعة بديعة ممن لا علم له عد متجاهلاً لأن العلم السابق شرط في حصول الإحكام والاتقان[٣] .

ثم أورد عليهم مجادلاً : هل أخبر الله عما سيكون في المستقبل ؟ فإن قالوا : لا أنكروا ما أخبر الله به أنبياءه السابقين من أمر نبوة محمد - ﷺ - وأنكروا ما أخبر الله به عن أمور ستقع كقوله : ﴿ **ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد** ﴾[٤] وقوله ﴿ **لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين** ﴾[٥] وما أخبر الله به من أشراط الساعة وأمور القيامة ... إلى غير ذلك .

وإن قالوا : نعم أخبر الله بذلك قيل لهم : هل أخبر وهو عالم بذلك أم وهو غير عالم ؟ فإن قالوا : أخبر وهو غير عالم ، قيل : لهم فإذاً لا نعرف صحة خبره ولا تحصل الثقة بأخباره من الوعد بدخول المطيعين الجنة والعصاة النار ، وغير ذلك .

وإن قالوا : أخبر بذلك وهو عالم ، قيل لهم : أكان هذا الشيء الذي علمه الله وأخبرنا أنه سيقع موجوداً حال إخباره عنه أم معدوماً ؟ فإن قالوا كان

(١) سورة البقرة ، آية (١٤٣) .

(٢) سورة طه ، آية (٤٤) .

(٣) انظر التبصرة ١٩٧ .

(٤) سورة الفتح ، آية (١٦) .

(٥) سورة الفتح ، آية (٢٧) .

موجوداً فقد ادعوا وجود البعث والجنة والنار وغيره من الأمور المستقبلة التي لم تقع وهذه سفسطة وإن قالوا : إن تلك الأمور التي علمها الله وأخبرنا أنها ستقع كانت معروفة فقد أقروا بكون المعدوم معلوماً وتركوا مذهبهم[١] .

أما الآيات التي استدلوا بها على أن الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه فقد رد النسفي استدلالهم بها ، فالابتلاء المذكور في الآية الأولى ليظهر منه تعالى ما علم في الأزل على ما علم وليس ليثبت له به العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل ، وكذا آية القبلة معناها إلا لنعلم كائناً ما قد علم أنه يكون ، وكذا قوله ﴿ **لنعلم أي الحزبين** ﴾[٢] أي ليظهر ما كنا علمناه على ما علمناه ، وكلمة لعل من الله واجبة فكانت إخباراً على القطع لا على الترجي أو أن ذلك الأسلوب لتوجيه غيره ليفعل الفعل على رجاء منه أن يحصل المقصود[٣] .

التعقيب :

انعقد الإجماع على إثبات كون الباري قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً بين المعتزلة وبين متكلمة الصفاتية وكذا جميع السلف ، إلا أنه حصل خلاف في أنه هل تدل هذه الأسماء على معاني ثابتة لله ؟ أنكر ذلك المعتزلة وأثبت ذلك غيرهم ممن ذكر .

والأدلة التي ذكرها النسفي لإثبات هذه الصفات أدلة صحيحة لا ريب فيها ولاشك كما سبق بيان ذلك ، وحتى المعتزلة يستدلون بنفس الأدلة ، وأول ما يثبته المعتزلة من ذلك كونه قادراً وما عداه من الصفات مترتب عليه بدلالة المحدثات .

والدليل على كونه قادراً صحة الفعل منه والدليل على صحته وقوعه منه والإحكام والاتقان دل على كونه عالماً وإذا ثبت أنه عالم قادر فإنه لا يكون إلا

---

(١) انظر التبصرة ١٩٨ - ١٩٩ .

(٢) سورة الكهف ، آية (١٢) .

(٣) انظر التبصرة ١٩٩ .

حياً وبأي واحدة من الصفتين استدللت جاز لأن العالم القادر في الشاهد لا يكون إلا حياً ، ثم ينظر في كونه حياً لا آفة به فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات[١] .

وهناك أدلة أخرى أغفلها النسفي و لم يذكرها .

ففي صفة القدرة هناك دليل الاختيار ذلك أن الفاعل إما مجرد الذات وإما الذات بصفة فإن كان الأول فمجرد الذات علة تامة فيلزم وجود المعلول جميعه ويلزم قدم جميع الحوادث وهو خلاف المشاهدة وإن كان الثاني تعين أن يكون مختاراً فإنه إما موجب بالذات وإما فاعل بالاختيار والمختار إنما يفعل بالقدرة إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر بل ملزوم مثل الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها وتركها[٢] .

وقد اعتمد هذا الطريق الماتريدي كما مر التنبيه على ذلك .

بل إن شيخ الإسلام يرى أن العلم بكون الخالق قادراً علم ضروري[٣] .

وأما صفة العلم فقد ذكر غير النسفي من الأدلة على إثباتها دليل الإرادة والذي يعبر عنه ابن تيمية بقوله : « إن إيجاده للأشياء هو بإرادته ... ، والإرادة تستلزم تصور المراد قطعاً ، وتصور المراد هو العلم فكان الإيجاد مستلزماً للإرادة والإرادة مستلزمة للعلم فالإيجاد مستلزم للعلم ... »[٤] .

كما أن هناك قياس الأولى في إثبات هذه الصفات وذلك أن كل علم في الممكنات (= المخلوقات) فهو منه سبحانه ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عارياً منه بل هو أحق به من المخلوق الناقص .

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ٦٥ - ٦٦ ، ١٥١ ، ١٦١ .

(٢) انظر شرح الأصفهانية ٤٥ ط. الرشد .

(٣) انظر مجموع الفتاوى ١٦ / ٣٥٣ .

(٤) انظر شرح الأصفهانية ٤٤ ، وانظر رسالة الثغر ٦٣ ؛ والابانة ١٤٨ ؛ والتمهيد ٤٦ ؛ والانصاف ٣٦ ؛ والاقتصاد ٦٤ ؛ نهاية الاقدام ١٧١ ؛ المحصل ٢٣٦ .

كما أن صفة العلم من حيث هو كمال ، والخالق أكمل من المخلوق ، فكان أولى بإتصافه بهذه الصفة وإلا لزم منه أن يكون جاهلاً ويكون المخلوق أكمل منه وهذا ممتنع[١] .

ويمكن إجراء هذا الدليل على جميع الصفات التي ذكرها النسفي .

وأما السمع والبصر ففضلاً عن الأدلة السمعية الكثيرة هناك أدلة عقلية غير ما ذكره النسفي منها :

١ - أنهما صفتا كمال والحيّ السميع البصير أكمل من حيّ ليس بسميع ولا بصير وهذا معلوم بضرورة العقل وإذا كانت صفتا كمال فقد وجب اتصاف الرب بها .

٢ - أن نفي هذه الصفات نقائص مطلقاً سواء نفيت عن حي أو جماد ويمتنع وصف الرب بالنقائص والمعايب .

وهذه الطريقة غير التي قبلها إذ الأولى مبنية على أنها صفات كمال فيجب اتصاف الرب بها وأما هذه مبنية على أن نفي هذه الصفات نقائص ومذام يمتنع وصف الرب بها[٢] .

---

(١) انظر شرح الأصفهانية ٤٤ .

(٢) انظر شرح الأصفهانية ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ .

الفصل السادس
صفة الكلام

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الكلام .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الكلام .

تمهيد

كان المسلمون في عهد السلف على عقيدة واحدة في القرآن الكريم وكلام الله وهو أن القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود قال عمرو بن دينار : « أدركت أصحاب النبي - ﷺ - فمن دونهم منذ سبعين سنة يقولون : الله خالق وما سواه مخلوق ، والقرآن كلام الله منه خرج وإليه يعود »(١) .

واستمر الحال على ما ذكر حتى خرج على الناس الجعد بن درهم بمذهبه في إنكار الصفات وزعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ... في مزاعم أخرى ، وذهب ضحية آرائه المبتدعة حيث قتله أمير العراق خالد القسري على مرأى ومسمع من المسلمين يوم عيد الأضحى .

وقد تلقف مقالة الجعد تلميذه الجهم بن صفوان فقال بمثل قوله غير أنه قال إن صفة الكلام حقيقة في كلام البشر مجاز بالنسبة لله .

ثم جاء المعتزلة ورأوا شدة نكير المسلمين لهذه المقالة فقالوا إن الله متكلم حقيقة غير أن معناه خالق الكلام وليس هناك صفة تقوم به يقال لها صفة الكلام فكلام الله هو ما أحدثه في غيره .

وقد قاوم علماء السنة هذه البدعة مقاومة عنيفة خاصة وأن أصحاب البدعة تمكنوا من رؤوس السلطة فاعتنقوا هذه الفكرة وأخذوا يلزمون الناس بها حتى وصل الحال إلى امتحان العلماء والقضاة في هذه المسألة و لم يول القضاء إلا من اعتقد أن كلام الله مخلوق وتعرض علماء السلف المنكرون لهذه البدعة للتعذيب والسجن بل إن بعضهم مات تحت السياط .

وكان أشهر إمام وقف في وجه هذه البدعة وما يتبعها هو الإمام المبجل أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى ، فقد نصر الله به الحق وأقام به السنة وقمع به البدعة وقد ناله في ذلك أذى كثير حتى عرف بإمام أهل السنة والجماعة .

---

(١) رواه الدارمي في الرد على الجهمية ١٦٣ (ط. البدر) .

وبعد هذه المحنة صار الناس حيال هذه القضية طائفتين ، طائفة السلف وأتباعهم وهم الأكثر والذين يقولون بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود وأن الله يتكلم بما شاء ومتى شاء كيف شاء على ما يليق بجلاله سبحانه .

وطائفة المعتزلة وهم الأقل والنشاز الذين يقولون بخلق القرآن وخلق كل كلام لله تعالى وأن الله لا يوصف بالكلام إلا بمعنى أنه خالق الكلام فخرج على الناس عبد الله بن سعيد بن كلاب برأي ثالث أحدثه و لم يسبق إليه ، وهو القول بالكلام النفسي وأن الله موصوف بالكلام وأن الكلام صفة لله قائمة بنفسه ليس بحرف ولا صوت ولا يتعلق مشيئة الله وهو معنى واحد أزلي .

وقد تأثر بالمعتزلة الذين يرون أن الكلام هو في الشاهد حروف وأصوات وما كان كذلك فلابد له من آلة كالفم والشفتين واللسان ... والله منزه عن ذلك لذا نفوا أن يكون الله متكلماً .

فلما جاء ابن كلاب ورأى النصوص السمعية الكثيرة المثبتة للكلام وإجماع السلف على ذلك لم يجد بداً من إثباته ولما ألزمه المعتزلة أن الكلام في الشاهد لا يكون إلا بحرف وصوت وذلك يستلزم الآلة والله منزه عن ذلك قال : ذاك ليس حقيقة الكلام وإنما حقيقته معنى قائم بذات المتكلم[1] .

فابن كلاب أول من أظهر القول بالكلام النفسي[2] وقد تبعه عليه خلق كثير أشهرهم إمامان صار لهما مذهبان يتبعهما كثير من الناس ، هما أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري .

---

(١) السجزي ٨٢ ؛ المسألة المصرية ١٢ / ١٧٨ (ضمن الفتاوى) ؛ وأيضاً ص ٥٧٩ - ٥٨١ إذ فيه التصريح بأن السبب الحمل لابن كلاب والأشعري على القول بالكلام النفسي هو مناظرة المعتزلة . وانظر درء التعارض ٧ / ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢) ستأتي الإشارة إلى المصادر قريباً .

أما أبو منصور فبقي على رأيه دون تراجع[١] ، وأما أبو الحسن فقد تراجع بعض الشيء في كتابه الإبانة[٢] وأثبت لله صفة الكلام كما يثبتها الإمام أحمد - على حد تعبيره - ورد على القائلين بخلق القرآن وإن كان بعض أهل العلم يرى أنه لا يزال - في مسألة القرآن بالذات - على مذهب ابن كلاب[٣] .

هذا وقد تعددت أقوال الطوائف والفرق في مسألة كلام الله إلى أقوال عديدة قد تصل إلى تسعة أقوال ويتفرع منها أقوال جزئية .

وقبل الدخول في المسألة وبيان آراء الفرق في هذه المسألة نبين حقيقة الكلام والمتكلم حتى يكون التصور واضحاً للمسألة .

حقيقة الكلام :

الذي عليه العقلاء من جميع بني آدم وهو المفهوم من لغة العرب أن الكلام يطلق على اللفظ والمعنى معاً أي أنه مركب منهما فدلالته عليهما معاً بالمطابقة وعلى أحدهما وحده بالتضمن .

قال ابن فارس : « الكاف واللام والميم أصلان : أحدهما يدل على نطق مفهم ، والآخر على جراح »[٤] وقال في الصاحبي : « زعم قوم أن الكلام ما سمع وفهم ... وقال قوم : الكلام حروف مؤلفة دالة على معنى »[٥] .

فقوله : نطق مفهم يدل على اللفظ والمعنى فالنطق بحرف وصوت ولا يكون مفهماً إلا إذا كان له معنى يمكن فهمه فهو مركب من اللفظ والمعنى ، وكذلك نصه الثاني حيث عد الكلام مسموعاً مفهوماً ولا يسمع إلا إذا كان منطوقاً بحرف وصوت ولا يفهم إلا إذا كان له معنى . وكذا قوله : « حروف مؤلفة

---

(١) انظر التوحيد ٥٣ - ٥٩ .

(٢) انظر الإبانة ص ٧٢ - ٨٤ ط. بشير عون .

(٣) انظر التسعينية لابن تيمية ٤٣٨ ط. العجلان ؛ وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٤٠٦ ، ٤٠٧ - ٤٠٩ ، ٤١٩ - ٤٢١ .

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥ / ١٣١ مادة (كلم) .

(٥) الصاحبي ص ٨١ .

دالة على معنى » حيث جعله حروفاً مؤلفة تدل على معنى ، فمجموع الحروف مع المعنى تسمى كلاماً .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – : « وقال جمهور الناس من جميع الطوائف إن الكلام اسم للفظ والمعنى جميعاً ، كما أن الإنسان المتكلم اسم للجسم والروح جميعاً »[١] .

وهذا عند الإطلاق فهو حقيقة في اللفظ والمعنى ولا يطلق على أحدهما إلا بقرينة تدل على ذلك ولذا يقول الإمام ابن تيمية : « والكلام إذا أطلق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً وإذا سمّي المعنى وحده كلاماً أو اللفظ وحده كلاماً فإنما ذاك مع قيد يدل على ذلك »[٢] .

وهذا هو مذهب السلف رحمهم الله أن الكلام مركب من اللفظ والمعنى .

ومع هذا الوضوح إلا أن بعض الناس تنازعوا في حقيقة الكلام ما هو وعلى ذلك – أعني نزاعهم في حقيقة الكلام – بنوا مذاهبهم في مسألة الكلام الإلهي .

فقد ذهب المعتزلة إلى أن الكلام حقيقة في اللفظ دون المعنى و« أن الكلام حروف مؤلفة وأصوات مقطعة على وجه مخصوص »[٣] لا يختلف شاهداً وغائباً .

وذهب الكلابية والأشعرية والماتريدية إلى أنه حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ وهو ما سموه بالكلام النفسي وأما الألفاظ فهي حكاية أو عبارة دالة على ما في النفس[٤] وقال الجويني : « الكلام هو القول القائم بالنفس ... الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات »[٥] .

---

(١) قاعدة في القرآن وكلام الله « ضمن تفسير آيات أشكلت » ٢ / ٧٥٨ . وانظر مسألة الأحرف التي تكلم بها آدم (ضمن الفتاوى ١٢ / ٦٧) . وانظر ١٢ / ٣٨٠ ، ٢٤٣ – ٢٤٤ ، ٤٥٦ – ٤٥٧ .

(٢) الفتاوى ٦ / ٥٣٣ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة للنسفي ٢٥٩ ، وانظر شرح الأصول الخمسة ٥٢٨ ، وانظر الارشاد للجويني ص ١٠٧ ؛ ونهاية الأقدام للشهرستاني ٢٨٢ – ٢٨٨ .

(٤) انظر مقالات الاسلاميين ٥٨٤ – ٥٨٥ ، ٦٠٤ ؛ ونهاية الاقدام ٢٨٨ ؛ وانظر تبصرة الأدلة ٢٨٢ ؛ وأصول الدين للبزدوي ٦٢ – ٦٥ .

(٥) الإرشاد ١٠٨ تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية .

وذهب البعض الآخر إلى أن الكلام حقيقة في اللفظ وحقيقة في المعنى على سبيل الاشتراك وينسب هذا القول إلى الجويني[1] وذكر الرازي أنه مذهب المحققين من الأشاعرة[2] وأخذ به التفتازاني في شرح النسفية[3] .

يقول شيخ الإسلام : « وقد تنازع الناس في مسمّى الكلام في الأصل فقيل هو اسم اللفظ الدال على المعنى وقيل المعنى المدلول عليه باللفظ وقيل لكل منهما بطريق الاشتراك اللفظي وقيل بل هو اسم عام لهما جميعاً يتناولهما عند الاطلاق وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة ، هذا قول السلف وأئمة الفقهاء وإن كان هذا القول لا يعرف في كثير من الكتب »[4] .

وبعد فقد بان لنا أن الأصل في الكلام عند العقلاء ما تركب من اللفظ والمعنى وهذا الذى عليه سلف الأمة وإن كان المتكلمون لا يذكرونه في كتبهم ، أما الأقوال الأخرى فهي باطلة بنيت على أصول باطلة وأنتجت نتائج باطلة - كما سيأتي في تفاصيل الكلام - إن شاء الله .

أما حقيقة المتكلم :

فإنه قد حصل الاتفاق من سائر طوائف أهل القبلة على أن الله متكلم و لم يخالف في ذلك أحد وإنما حصل الخلاف في حقيقة الكلام والمتكلم[5] . وقد بينا حقيقة الكلام .

أما المتكلم فهو اسم فاعل من الكلام تقول : تكلم فهو متكلم ، والمتكلم من قام به الكلام أي اتصف به فهو متكلم ولا يسمّى متكلماً إلا إذا قام به الكلام

---

(١) انظر الارشاد ص ٤٨ طبعة دار الكتب العلمية . انظر منهاج السنة ٢ / ٣٦٣ ، وشرح الطحاوية ص ١٧٤ ط. التركي .

(٢) انظر المحصول ١ / ٢٣٥ ط. جامعة الإمام .

(٣) ص ٤٦ ط. السقا .

(٤) الفتاوى ١٢ / ٦٧ . وانظر ص ٣٨٠ ، ٤٥٦ - ٤٥٧ . وانظر مختصر الصواعق ٤٣٧ ؛ الفتاوى الكبرى ٥ / ٧٧ - ٧٨ ؛ وشرح الطحاوية ص ١٩٩ ت التركي .

(٥) انظر نهاية الاقدام للشهرستاني ٢٦٨ ؛ التوحيد للماتريدي ٥٧ - ٥٨ ؛ والرازي في نهاية العقول كما يذكر ذلك ابن تيمية في الفتاوى المصرية ٥ / ١٢٣ ، وفي المحصل ٤٠٣ .

يقول شيخ الإسلام : « لا يعرف في لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام ، لا يعقل في لغة أحد - لا لغة الرسل ولا غيرهم - ولا في عقل أحد أن المتكلم يكون متكلماً بكلام لم يقم به قط بل هو بائن عنه أحدثه في غيره ... »[١] .

وقد ذهب المعتزلة إلى أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام ولو كان منفصلاً عنه في غيره ويسمون الله متكلماً بمعنى أنه فعل الكلام في محل بحيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة ولذا قالوا بخلق الكلام « ففسروا المتكلم في اللغة بمعنى لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم لا حقيقة ولا مجازاً »[٢] .

وذهب الكلابية ومن تابعهم في هذه المسألة على أن المتكلم هو من قام به الكلام ولو لم يكن بفعله ولا بمشيئته وقدرته فجعلوه صفة ذاتية لازمة ولذا قالوا إن كلام الله معنى نفسي قائم بذات الله وأن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره بل كلامه كعلمه وحياته لازم لذاته[٣] .

وأما مذهب السلف فهو أن المتكلم هو من قام به الكلام وقدر عليه بمعنى أنه تعلق بمشيئته وقدرته فهو صفة ذات وفعل[٤] .

هذا فيما يتعلق بحقيقة الكلام والمتكلم إذ على هاتين المسألتين تنبني معرفة أقوال الفرق في مسألة كلام الله تعالى فهي مقدمة ضرورية لفهم أقوال الفرق في هذه المسألة .

وقد تعددت الأقوال في مسألة كلام الله حتى إنها قد تصل إلى تسعة أقوال كما ذكر ذلك ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة وعنه نقلها شارح الطحاوية في شرحه ، وذكر أكثرها ابن القيم في الصواعق المرسلة[٥] .

---

(١) منهاج السنة ٢ / ٣٧٤ ، ٣٧٧ .

(٢) قاعدة في القرآن وكلام الله لابن تيمية (ضمن الفتاوى ١٢ / ٢٩ - ٣٠) . وانظر تبصرة النسفي ٢٦١ ؛ ونهاية الاقدام للشهرستاني ٢٧٩ ؛ وبحر الكلام ص ٣٣ ؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٢٥٥ .

(٣) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ١٧٤ - ١٧٥ .

(٤) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٢٥٥ .

(٥) انظر منهاج السنة جـ ٢ / ٣٥٨ - ٣٦٣ ؛ وشرح الطحاوية ص ١٧٢ - ١٧٤ ط. التركي ؛ ومختصر الصواعق ؛ وانظر الفتاوى ١٢ / ١٦٢ - ١٧٤ وما بعدها .

وسوف أكتفي بأهمها فأقول :

المذهب الأول : مذهب السلف أهل السنة والحديث حيث ذهبوا إلى أن الله صفة الكلام وهي صفة قائمة به غير بائنة عنه لا ابتداء لاتصافه بها ولا انتهاء يتكلم بها بمشيئته واختياره .

والله يتكلم بصوت وبحرف لا يشبه كلام المخلوقين ولا أصواتهم ولا حروفهم ويُسْمِعُ كلامه من يشاء من عباده .

وكلماته تعالى لا نهاية لها ومن كلامه القرآن والتوراة والانجيل ، فالقرآن كلامه سوره وآياته وكلماته تكلم به بحروفه ومعانيه أسمعه جبريل وأسمعه جبريل محمداً - ﷺ - وأسمعه محمد - ﷺ - أمته ، وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي في المصاحف يتلوه التالون بألسنتهم ويقرؤه المقرئون بأصواتهم ويسمعه السامعون بآذانهم وهو الذي في صدور الحفاظ تكلم الله به على الحقيقة منه بدأ وإليه يعود واحد غير مخلوق كيفما تصرف فمن سمعه وزعم أنه مخلوق فقد كفر .

وكلامه تعالى ينقسم ويتبعض ويتجزأ فالقرآن من كلامه والتوراة من كلامه وكذا الإنجيل وكل واحد منهما غير الآخر ، والفاتحة بعض القرآن وآية الكرسي بعض سورة البقرة وسورة البقرة غير سورة آل عمران ...

وفي القرآن من المعاني ما ليس في التوراة وفيها من المعاني ما ليس في القرآن وكلامه سبحانه يتفاضل فآية الكرسي أفضل من سواها ...

وهو أيضاً يتعاقب أي يتلو بعضه بعضاً . وكل ذلك كلام الله تعالى غير مخلوق وأصوات العباد وحركاتهم بالقرآن وورق المصحف وجلده ومداد الكتابة كل ذلك مخلوق مصنوع ، والمؤلف من الحروف المنطوقة المسموعة المسطورة المحفوظة كلام الله غير مخلوق بحروفه ومعانيه[1] .

---

(١) انظر العقيدة السلفية في كلام رب البرية ليوسف الجديع ص ٦٣ - ٦٥ . وانظر في جملة مذهب السلف ما يلي : الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ، وخلق أفعال العباد للبخاري ، والرد على الجهمية ، والرد على المريسي كلاهما للدارمي ، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ، والحيدة للكناني والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ، وشرح أصول أهل السنة للالكائي الجزء الثاني من المجلد الأول والسنة لعبد الله بن الإمام أحمد والإبانة الكبرى (الكتاب الثالث : الرد على الجهمية) لابن بطة وغيرها كثير .

فهذه جملة مذهب السلف تعمدت ذكر كثير من مسائله حتى يكون أصلاً يحاكم إليه غيره من المذاهب .

المذهب الثاني : مذهب المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن الله لا يقوم به شيء من الصفات لا حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولهذا قالوا بخلق كلام الله ، وأن معنى أن الله متكلم أي خلق الكلام وأوجده في غيره وابتداؤه من ذلك الغير لا من الله و« القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث »[1] .

المذهب الثالث : مذهب ابن كلاب الذي يقول : « إن الله سبحانه لم يزل متكلماً وأن كلامه سبحانه صفة قائمة به وأنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به ... وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله عز وجل ... وأن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير ... وإنما سُمّي كلام الله سبحانه عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمى عربياً لعلة وكذلك عبرانياً لعلة ... وكذلك سمّى أمراً لعلة وسمي نهياً لعلة وخبراً لعلة ، و لم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً وقبل وجود العلة التي لها سمى كلامه أمراً وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً وأنكر - كما يقول الأشعري - أن يكون الباري لم يزل مخبراً أو لم يزل ناهياً وقال إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كُنْ ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقاً .... وأن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله متكلماً بكلامه وأن معنى قوله ﴿ **فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾ معناه حتى يفهم كلام الله »[2] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٥٢٨ ؛ والقلائد في تصحيح العقائد ٩٤ ؛ والمختصر في أصول الدين (٢٢٣ ضمن رسائل العدل والتوحيد) .

وانظر : منهاج السنة ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠ ؛ الفتاوى ١٢ / ١٦٣ ؛ وانظر الملل والنحل ٤٥ ؛ وانظر العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص ٢٧٧ .

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ٥٨٤ - ٥٨٥ ، وانظر فتاوى ابن تيمية ١٢ / ١٦٥ .

فمن خلال هذا النص نرى أن ابن كلاب يذهب إلى أن الكلام هو المعنى القائم بالذات (= المعنى النفسي) فهذا هو الذي يكون صفة لله تعالى وهذا المعنى واحد لا تعدد فيه أزلاً وهو مشتمل على الأمر والنهي والخبر لكن هذه الأمور كلها معنى واحد ولا يصير أمراً ونهياً إلا عند وجود المأمور والمنهي فهو لا يرى أزلية الأمر والنهي ، والأمر والنهي صفات إضافية للكلام ليست أنواعاً ينقسم إليها الكلام .

وكلام الله عنده لا تعلق له بالمشيئة لذا أنكر الحرف والصوت وهذه الألفاظ الموجودة هي عبارة عن المعنى النفسي وتسمى كلام الله لأنها دالة عليه وتسمى عربية وعبرية ... لأن ألفاظها بهذه اللغات لا لأن الله تكلم بهذه اللغات فالله عنده منزه عن الصوت والحرف وإنما كلامه مجرد المعنى النفسي القديم .

وبهذا يكون ابن كلاب أول من أحدث القول بأن الكلام هو المعنى النفسي إذا لم يسبقه إلى ذلك أحد[1] .

والسبب الحامل له على القول بالكلام النفسي أنه ناظر المعتزلة بطرق عقلية سلم لهم فيها أصولاً هم وضعوها مثل امتناع تكلم الله بالحروف وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى مما يتعلق بمشيئته سبحانه وقدرته من أفعاله وكلامه وغير ذلك لأن ذلك يستلزم أنه لم يخل من الحوادث وما لم يخل منها فهو حادث - فاضطره ذلك إلى أن يقول : ليس كلام الله إلا مجرد المعنى فقط دون الحروف وكان قد تبين له فساد قول القائلين بخلق القرآن فتعارض عنده إثبات أن الله يقوم به صفة الكلام مع منعه قيام الصفات الاختيارية بالله والتي تسمى حلول الحوادث فأثبت أن الله متكلم بكلام يقوم به وأن الكلام لا يمكن أن يكون

---

(١) انظر السجزي في (رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت) ص ٨٠ ، ٨٢ ؛ وانظر ابن تيمية في منهاج السنة ٣ / ٣٦٩ ؛ وفي مجموع الفتاوى ٨ / ٤٢٤ ؛ والمسألة المصرية في القرآن (ضمن الفتاوى) ١٢ / ١٧٨ ؛ وشرح حديث النزول (١٥٥) ؛ والفتاوى المصرية ٥ / ٨٦ - ٨٧ ؛ وعبد الله ابن كلاب وآراؤه الاعتقادية ص ٤١٧ . وينسب بعض الباحثين القول بالكلام النفسي إلى أبي حنيفة اعتماداً على فهم بعض نصوص الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة . انظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار ١ / ٢٣٨ ؛ والآمدي وآراؤه الكلامية لحسن شافعي ٢٦٨ .

منفصلاً عنه ولأجل الفرار من مسألة حلول الحوادث قال بـالمعنى النفسـي وأنكـر أن يكون كلام الله بحرف وصوت يتعلق بمشيئته[١] .

وقد تابع ابن كلاب على قوله في كـلام الله الماتريديـة والأشـعرية ... فقـالوا بقوله تقريباً مع اختلاف يسير في بعض التفريعات ولذا تعتبر أقوال هذه الطوائـف الثلاث في هذه المسألة مذهباً واحداً وبه تتميز .

والأشعرية والماتريدية قد اتفقت تماماً في هذه المسألة ولذا نجد النسفي في هذه المسألة لم يذكر خلافاً مع الأشعرية فيها وإنما أقام الخلاف مع المعتزلة خصومه الأصليين – وسيأتي بحول الله عرض آرائه بعد قليل .

أما الفوارق التي بين مذهب الكلابية ومذهب كـل مـن الماتريديـة والأشـعرية فهي ما يلي :

١ – الأمر والنهي والخبر ... أزلية عند الماتريدية والأشعرية وفيما لا يزال أما الكلابية فإنها أوصاف فيما لا يزال فقط أي عند وجود متعلقها[٢] .

٢ – ومع القول بقدم الكلام وأنه أزليّ وأنه معنى واحـد وهـذا مـا اتفـق فيـه الطوائف الثلاث إلا أن الماتريدية والأشعرية يرون أنه صفة واحدة .

أما الكلابية فيرونه خمس صفات[٣] .

٣ – هـذه الألفـاظ (القـرآن وغـيره مـن كتـب الأنبيـاء) هـي حكايـة عـن كلام الله عند ابن كلاب أما الأشاعرة والماتريدية فهي عندهم عبارة عن كلام الله تعالى[٤] .

---

(١) انظر ابن تيمية مجموع الفتاوى ١٢ / ٣٧٦ ؛ ودرء التعارض ٢ / ١١١ – ١١٥ ؛ وانظر مختصـر الصواعق المرسلة ٤١١ .

(٢) انظر الكيلانية لابن تيمية (ضمن الفتاوى ١٢ / ٣٧٦) ؛ ودرء التعـارض ٢ / ١٧٢ – ١٧٣ ؛ غاية المرام للآمـدي ١٠٤ ، ١١٤ ؛ وشـرح الاصفهانيـة ص ٢٧ ت مخلوف والإرشـاد للجويـني ١١٩ ؛ ونهايـة الأقـدام للشهرسـتاني ٢٩١ – ٢٩٢ ؛ وطبقـات الشـافعية للسـبكي ٢ / ٣٠٠ ؛ وانظر الأشاعرة لأحمد محمود صبحـي ٢٩ – ٣٠ ؛ وموقـف ابـن تيميـة مـن الأشـاعرة للمحمـود ٤٤٨ ، ١٢٦٧ ؛ والتفتازاني وموقفه من الإلهيات لعبـد الله المـلا ص ١٢٢٥ ؛ والعقيـدة السـلفية للجديع ص ٢٧٨ – ٢٧٩ ؛ ونشأة الفكر الفلسفي ١ / ٢٦٧ ، ٢٧٣ .

(٣) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ٣٧٦ .

(٤) انظر مختصر الصواعق ٤١١ ؛ وانظر الفتاوى لابن تيميـة ١٢ / ٢٧٢ ، ٣٧٥ ؛ والتسـعينية ٤٣٨ ط. العجلان ؛ شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

غير أن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين في سوقه لمذهب ابن كلاب والذي سبق أن ذكرته يذكر أن ابن كلاب يجعل القرآن عبارة عن كلام الله تعالى[١] .

والنسفي يذكر أن متقدمي أصحابهم أطلقوا على ألفاظ القرآن أنها حكاية عن كلام الله[٢] فهل يقصد بالمتقدمين ابن كلاب وتلاميذه الذين هم شيوخ الماتريدية وعنهم أخذوا المذهب ؟ احتمال فهو كثيراً ما يطلق على ابن كلاب أنه من متقدمي الأصحاب .

ومع هذه الفروق اليسيرة التي لجؤوا إليها من أجل الزامات الخصوم فإن الفرق الثلاث يُعتبر مذهبها في هذه المسألة واحداً وهو أن كلام الله هو مجرد المعنى النفسي وأنه ليس بحرف ولا صوت ، ولا يقوم بذاته كلام يتعلق بمشيئته وقدرته سبحانه بل كلامه أزلي قديم لم يزل به متكلماً .

وهذه أهم مسألة تميز مذهب ابن كلاب ومن اتبعه من الأشعرية والماتريدية وهذا مخالف لما عليه السلف في هذه المسألة لذا كانت مسألة الكلام النفسي سبباً رئيسياً في موقف علماء السلف من هؤلاء وتبديعهم وتفسيقهم والطعن عليهم[٣] .

وقد تعمدت أن أذكر مذهب ابن كلاب في هذه المسألة على وجه التفصيل حتى يتضح لنا بعد ذلك مذهب النسفي وأنه متابع لابن كلاب في هذه المسألة ما عدا ما ذكر من فروق جزئية .

---

(١) مقالات الإسلاميين ٥٨٤ - ٥٨٥ .

(٢) انظر التبصرة ص ٣٠١ .

(٣) انظر في ذلك رسالة السجزي لأهل زبيد ٨٠ - ٨٥ ؛ وانظر درء التعارض ٢ / ٩٩ .

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الكلام :

للنسفي مؤلف في مسألة الكلام ذكره في تبصرته[1] بعد انتهائه من ذكر الطرق العقلية لإثبات صفات الكلام ، وعقب بأن هناك طرقاً أخرى معقولة ذكرها في مصنفه المشار إليه لكنها راجعة إلى لطيف الكلام ودقيقه لذا أعرض عن إيرادها في التبصرة .

وبعد التحري لم أعثر على هذا الكتاب المشار إليه غير أن ما كتبه في التبصرة ولخصه في التمهيد وذكر بعضاً منه في بحر الكلام يكفي لأخذ صورة تامة عن آرائه في هذه المسألة فالمظنون بذلك الكتاب المفقود أن ليس فيه زيادة على ما ذكر في التبصرة إلا ما كان من دقائق الكلام ولطائفه والتي استغنى هو نفسه عنها في التبصرة واعتبر ما في التبصرة كافياً لبيان ما يعتقده لذا كان الاعتماد في عرض آرائه على التبصرة بالمقام الأولى .

وسوف أقسم آراءه إلى أقسام حتى يسهل عرضها وتناولها .

أولاً : حقيقة الكلام عند النسفي وأدلته على ذلك :

يذهب النسفي إلى أن حقيقة الكلام هو المعنى النفسي القائم بالذات وهو بهذا متابع لإمام المذهب أبي منصور الذي تابع ابن كلاب في هذه المسألة يقول النسفي : « الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم ، وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبّر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف إلى هذا ذهب أبو الحسن الأشعري ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح المعوّل عليه »[2] .

ويدلل على أن الكلام هو المعنى النفسي فقط دون اللفظ بما يلي :

١ - قال تعالى : ﴿ **ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول** ﴾[3] أي

---

(١) ص ٢٨١ .

(٢) التبصرة ٢٨٢ .

(٣) سورة المجادلة ، آية (١٢) .

يقولون في قلوبهم : لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي محمد - ﷺ - من الشتم في تحيتنا إياه .

٢ - وقال تعالى : ﴿ **يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك** ﴾[١] يعني من الكلام في قلوبهم لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم ﴿ **لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا** ﴾[٢] .

٣ - وقال تعالى : ﴿ **فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون** ﴾[٣] أي قالها في نفسه .

٤ - وقال الأخطل[٤] :

إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

٥ - وقال الأعور الشني[٥] :

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه إذا هو أبدى ما يقول من الفم

أي أبدى من الفم ما يقول الفؤاد .

٦ - والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف الجارية على اللسان إذا لم تكن دليلاً على ما في الضمير لم يتعلق بها حكم وعدت هذياناً وسفهاً فدل على أنها وضعت لاظهار الكلام لا أن تكون هي معبرة لأنفسها[٦] .

فأصل الكلام ما وجد بالنفس وما الحروف والألفاظ إلا أدوات للتعبير عما وجد بالنفس وهو المستحق للتسمية بالكلام ، وهذا الدليل يقوم على سبق المعاني

---

(١) سورة آل عمران ، آية (١٥٤) .

(٢) سورة آل عمران ، آية (١٥٤) .

(٣) سورة يوسف ، آية (٧٧) .

(٤) الأخطل هو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي شاعر أموي نصراني مدح ملوك بني أمية كثيراً وهاجا جريراً والفرزدق وتوفي سنة ٩٠ هـ . انظر الشعر والشعراء ١٨٩ ؛ والأعلام ٥ / ١٢٣ .

(٥) الشني هو بشر بن منقذ كان شاعراً محسناً كان مع علي يوم الجمل . المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء ٣٨ - ٣٩ ؛ الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢ / ٦٣٩ - ٦٤٠ .

(٦) ذكر هذه الأدلة في التبصرة ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

النفسية للألفاظ والإشارات وما إلى ذلك مما يقصد به إفهام الغير مما يجول في النفس .

ولازم القول بالمعنى النفسي إنكار أن يكون الحرف والصوت من حقيقة الكلام ، وقد صرح النسفي بإنكار الحرف والصوت كما سيأتي في (ثانياً) .

ثانياً : مسألة الحرف والصوت :

قد سبق أن حقيقة الكلام مركبة من اللفظ والمعنى ، ولا يطلق على أحدهما كلام إلا بقرينة تبين المراد .

والذين ذهبوا إلى أن الكلام هو المعنى فقط ولا يطلق على اللفظ أنه كلام إلا مجازاً نفوا أن يكون كلام الله بحرف وصوت ، إذ حقيقة كلام الله عندهم هو المعنى النفسي فقط وأما الحروف والأصوات فهي مخلوقة حادثة حالة في محالها ولا يصح إطلاقها على كلام الله وهذا هو مذهب الكلابية والأشعرية والماتريدية[1] .

والنسفي واحد منهم إذ ينكر أن يكون كلام الله بحرف وصوت لأن الحرف والصوت مخلوقان محدثان وهما معبران ودالان على المعنى النفسي فقط إذ لا يتأدى ذلك المعنى إلا بهما ويقول : « القرآن كلام الله وصفته ... بلا حرف ولا صوت »[2] .

ومسألة إنكار أن يكون كلام الله القائم به بحرف وصوت أشهر ما يميز الكلابية وأتباعهم ولقد اشتد نكير السلف والأئمة على من أنكر أن يكون كلام الله بحرف وصوت كما سيأتي في التعقيب ، ويلزم عليه لوازم باطلة .

ومما يجدر بنا التنبيه إليه ههنا ، أننا إذا قلنا : إن الكلام هو المعنى النفسي دون الحرف والصوت لزم حينئذ المساواة بين المتكلم والأخرس وبين المتكلم

---

(١) انظر في مذهب ابن كلاب مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٥٨٤ ؛ والأشعرية انظر الانصاف للباقلاني ٩٩ ؛ وقواعد العقائد للغزالي ص ٩٧ (ضمن مجموعة رسائله) ؛ والماتريدية انظر تبصرة الأدلة ٢٥٩ ؛ والتمهيد ١٧٥ .

(٢) بحر الكلام ٣١ ؛ وانظر التمهيد ص ١٧٥ ؛ والتبصرة ٢٥١ .

والساكت إذ الجميع تقوم بأنفسهم معاني وتجول بخواطرهم أفكار والفرق بينهم أن المتكلم هو من جمع بين المعنى واللفظ أما الساكت والعاجز فقد قام بكل منهما معنى لكنه لم يتلفظ به بحرف وصوت فلم يعد متكلماً حينئذٍ فما الفرق إذن بين المتكلم وبين الأخرس وكذا الساكت ؟!

يذكر النسفي أن ابن كلاب ذكر أن الكلام معنى ينافي السكوت والآفة ، كالخرس ، وليس هو الصوت المنافي للسكوت والآفة وإن كان في الشاهد لا يتأدى الكلام إلا بالصوت فاقترانه به في الشاهد هو على سبيل أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة[1] .

أما النسفي فيذهب إلى أن الخرس ليس هو عدم النطق مع قيام المعنى النفسي؟ - فهذا متكلم عنده - إنما الخرس وكذا السكوت هو الإمساك عن الفكرة والمعنى النفسي ، فهو يرى أن السكوت والخرس نفسيان فالساكت والأخرس هو الذي لا يتصور المعنى النفسي كالطفل والبهيمة فهذان غير متكلمين[2] .

وما أضعف هذا الجواب ! إذ لا يعرف في لغة العرب الساكت والأخرس إلا من لا ينطق إما لامتناعه عن النطق كالساكت أو لعجزه عن الكلام كالأخرس وهذان لا يسميان متكلمين أبداً أما من جمع بين معنى النفس ونطق اللسان فهو المتكلم حقيقة[3] .

قال في المصباح المنير : « خرس الإنسان خرساً منع الكلام خلقة فهو أخرس والأنثى خرساء والجمع خرس »[4] .

والذي جعل النسفي يغالي في هذه النقطة هو ما اعتمده من أن الكلام هو المعنى النفسي فلما لزمه تسمية الأخرس والساكت متكلمين لوجود المعنى النفسي

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ٢٨١ .

(٢) تبصرة الأدلة ٢٨١ .

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٦ / ٢٩٦ .

(٤) مادة خرس وانظر المعاجم اللغوية نفس المادة ، ومادة (بكم) وكذا كتب التفسير عند تفسير الآيات التي فيها ذكر البكم كقوله تعالى : ﴿ صم بكم عمي فهم لا يرجعون ﴾ البقرة ، آية ١٨ .

منهما أراد أن يفرق بين المتكلم والأخرس بجعل الجميع معاني نفسية حتى تتحقق المخالفة بينها .

يقول السجزي : « وأصل تلبيسهم ... هو أن الحرف والصوت لا يجوز أن يوجدا إلا عن آلة وانخراق مثل الشفتين والحنك وأن لكل حرف مخرجاً معلوماً وأن الله سبحانه ليس بذي أدوات بالاتفاق فمن أثبت الحرف والصوت في كلامه فقد جعله جسماً ذا أدوات وهو كفر قال الله سبحانه : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ فيجب أن لا يكون ككلامه كلام[1] » .

ومن قال إن الطفل لا يتصور المعنى النفسي ؟ إن الطفل يجد في نفسه معاني إذا نطق بها سمي متكلماً والبهائم قد تنطق وتتكلم أيضاً قال تعالى : ﴿ **قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم** ﴾[2] وقال تعالى عن الهدهد : ﴿ **قال أحطت بما لم تحط به** ﴾[3] .

ثالثاً : أزلية كلام الله وقدمه وقيامه بالذات :

يثبت النسفي الكلام صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كقيام العلم والقدرة والحياة ، منافية للسكوت والآفة ، ولا يعقل متكلم في الشاهد إلا من قام به الكلام فكذا في الغائب .

أما أدلته على اتصاف الله بصفة الكلام أزلاً وأنها غير مخلوقة فهي سمعية وعقلية جاءت كالتالي :

أ - الدليل السمعي قوله تعالى : ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾[4] فأخبر أنه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثاً لأحدثه بخطاب آخر وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى وتعلق وجود

---

(١) رسالة إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٨٤ .

(٢) سورة النمل ، آية (١٨) .

(٣) سورة النمل (٢٢) .

(٤) سورة النحل ، آية (٤٠) .

العالم بما لا يتناهى من الخطاب ممتنع فثبت أن قوله «كن» ليس بمحدث[1].

وذكر أن هذا الدليل قد استدل به الأشعري[2] غير أن النسفي لم يتعلق بهذه الآية متابعة لمشايخ الماتريدية في عدم تعلقهم بها وذلك لأن للخصوم عليها أسئلة وإيرادات والأجوبة عنها مقنعة فقط - كما يرى النسفي - .

ب - واستدل بالمعقول من وجوه :

الوجه الأول : أن كلام الله لو كان مخلوقاً أو حادثاً بعد أن لم يكن للزم على ذلك أحد ثلاثة أمور لا رابع لها أما أنه يخلقه أو يحدثه في ذاته ، وأما أن يكون حادثاً في محل آخر وإما أن يكون حادثاً لا في محل . وكل ذلك محال وباطل وبيانه كالآتي :

١ - أما حدوث الكلام في ذات الله فبيان فساده أن ذات الله قبل حلول الكلام الحادث فيه إما أنه كان متعرياً من الكلام أو لم يكن متعرياً عنه فإذا لم يكن متعرياً عنه ثبت أنه أزلي وهذا هو المطلوب .

وأما إن كان متعرياً عنه فإما أن يكون متعرياً عنه لذاته أو لمعنى فإن كان متعرياً عنه لذاته لم يتصور حدوث الكلام له والذات الموجب للتعري قائم موجود .

وإن كان متعرياً عنه لمعنى فلا يتصور حدوث الكلام فيه مع قيام المعنى الموجب للتعري فوجود ذلك المعنى مانع من حدوث الكلام فيه .

وذلك المعنى إما أن يكون أزلياً أو محدثاً فإن كان أزلياً فلا يتصور عدمه لأن العدم على الأزلي محال فلا يتصور حدوث الكلام له مع وجود المعنى الأزلي الموجب للتعري عن الكلام والخصم يقول بحدوث الكلام في ذاته .

وإن كان محدثاً والذات لا يخلو عن ذلك المعنى وعن الكلام فإما ذلك المعنى يقوم بذاته وإما الكلام لأنهما ضدان ولا واسطة بينهما وكلاهما محدثان على

---

(١) التبصرة ٢٦٤ .

(٢) انظر الابانة ص ٧٣ ط. عيون .

هذا الفرض فتصبح الذات محلاً للحوادث فإذن هو لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها لا يسبقها وما لا يسبق الحادث فهو حادث وقد استدللنا على حدوث ما سوى الله من الأجسام بهذا الدليل وأن ذلك على القديم محال ففي القول بحدوث الكلام في ذات الله إبطال دليل حدوث الأجسام وتصحيح القول بقدم العالم[1] .

والنسفي بهذا الوجه يرد على طائفتين ؛ على الكرامية القائلين بحدوث الكلام في ذات الباري بعد أن لم يكن حادثاً[2] وعلى المعتزلة الذين يقولون بحدوث الكلام لكن لا يقولون بحدوثه في ذاته تعالى .

٢ - وأما حدوثه في غير محل فهو ممتنع بداهة لأن الكلام من قبيل الصفات ومحال قيام الصفات بنفسها بل لابد لها من محل تقوم به .

والكلام المحدث ليس جوهراً حتى يقوم بنفسه بل هو من قبيل الأعراض ، والجوهر يتميز بالصفة ويتصف بها ولا يتصف به غيره أما العرض فهو من قبيل ما يتصف به غيره .

ولو كان الكلام محدثاً لا في محل لم يصح اتصاف ذات به لأن الذوات متساوية كما يستحيل أن تكون جميع الذوات متكلمة بكلام واحد .

وهذا الوجه بين الفساد والبطلان[3] .

٣ - أما حدوثه في محل سوى ذات الباري فمحال لأنه لو حدث في محل لاتصف به ذلك المحل فكان هو الآمر الناهي المخبر لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعاً إلى محل الصفة لا إلى محدثه والصفة تكون صفة لمحلها لا لمن أحدثها فالعمى والعرج والسواد والبياض صفات لمن قامت به لا لمن أوجدها .

---

(١) انظر التبصرة ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ والتمهيد ص ١٧٧ - ١٧٩ ؛ وبحر الكلام ٣٤ .

(٢) يقولون بحدوث نوعه لا بحدوث أفراده وهذه نقطة الخلاف الرئيسية بين مذهبهم ، ومذهب السلف القائلين بقدم النوع وحدوث الأفراد . انظر منهاج السنة ٢ / ٣٧١ .

(٣) انظر التبصرة ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وبهذا يعلم أن الله تعالى لو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى[١] .

وإذا تبين فساد هذه الأقسام الثلاثة فإما أن يثبت الخصم أن الله له صفة الكلام القائمة بذاته وهو بها آمر ناهٍ وإما أن ينكر أن يكون لله كلام وأمر ونهي وبالتالي تبطل فرضية الإيمان وسائر العبادات ... وحظر الكفر والمعاصي ... وهذا كفر ظاهر .

هكذا يصل النسفي إلى هذه النتيجة من هذا الدليل وسيأتي بيان ذلك بعد الانتهاء من سياق أدلته .

وقد استدل بهذه الحجة العقلية جمهور المثبتين لصفة الكلام كالأشعري وغيره من أتباع الأئمة الأربعة بل تعتبر هذه الحجة عمدتهم وذكرها الكناني في الحيدة[٢] .

الوجه الثاني : من دلالة العقل على وجوب اتصاف الله بالكلام أزلاً وأنه غير مخلوق وبيانه .

أنه تعالى لو لم يكن متصفاً في الأزل بالكلام لكان موصوفاً بضده كالسكوت والآفة والله موصوف بأنه حيّ والحيّ لا يستحيل وصفه بالكلام فلا يتعرى عن الكلام إلا لثبوت ضده من السكوت والآفة والله منزه عن السكوت والآفة فلزم اتصافه بالكلام[٣] .

وينفي هنا النسفي وصف الله بالسكوت ويرد الحديث الوارد في ذلك[٤] بأنه

---

(١) التبصرة ٢٦٧ - ٢٦٨ ؛ والتمهيد ١٧٩ - ١٨٠ ؛ وبحر الكلام ٣٣ - ٣٤ .

(٢) انظر اللمع للأشعري ص ٤٣ - ٤٦ ؛ والحيدة للكناني ص ١٢٦ - ١٢٩ ط صليبا ودرء التعارض ٢ / ٢٤٤ .

(٣) انظر التبصرة ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٤) حديث أبي ثعلبة الخشني عن رسول الله - ﷺ - قال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ... - إلى أن قال - وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها » رواه الدارقطني ٤ / ١٨٤ والبيهقي في الكبرى ١٠ / ١٢ وغيرهما وحسنه النووي في الأربعين .

خبر آحاد ورد مخالفاً لدليل العقل فلا يصح الاستدلال به في أبواب العقيدة لأنه لا يوجب العلم[١] .

وقد مرّ في طرق إثبات الصفات عند النسفي أن هذا الدليل (أعني به لو لم تثبت صفة الكمال لله للزم ثبوت ضدها) عام في الصفات التي يثبتها النسفي وليس خاصاً بصفة الكلام .

الوجه الثالث : من الدلالة العقلية :

أن كلام الله تعالى لو كان حادثاً لكان مستحيل البقاء إذ هو عرض وإذا ثبت استحالة بقائه فقد انعدم ما نزل على محمد - ﷺ - من القرآن لاستحالة بقائه فلم يبق لله اليوم كلام ولا أمر ولا نهي وبطلت الشرائع[٢] .

وهذا مشكل على مذهب النسفي إذ يرى أن القرآن العربي محدث فيكون حينئذ مستحيل البقاء وبالتالي يلزمه ما ألزم به غيره فأي حجة له على خصمه حينئذٍ ؟

لكن النسفي يجيب بأن ما ثبت من الشرائع عندنا بأمر النبي - ﷺ - ونهيه مع انعدام كلامه لكونه عرضاً مخلوقاً إنما كان لأن أمره ونهيه كانا مظهرين لأمر الله تعالى ونهيه دالين عليهما وذلك الأمر والنهي منه ثبت معناهما عن الله لأن الرسول لا ينطق عن الهوى فيجب الأخذ بأمره ونهيه فبقي الحكم لبقاء أمر الله ونهيه ووجوب الأخذ بذلك لايجاب الله تعالى وإيجابه باقٍ[٣] .

وهذا الجواب مبني على مذهبه في أن الكلام مجرد ما في النفس فقط .

رابعاً : وحدة كلام الله :

القائلون بأن كلام الله تعالى هو المعنى النفسي فقط يذهبون إلى أنه واحد غير متجزئ ولا متعاقب ولذا أنكروا أن يكون بحرف وصوت لأن فيها تجزؤاً وتعاقباً.

---

(١) انظر التبصرة ٢٧٩ .

(٢) انظر التبصرة ٢٨٠ .

(٣) التبصرة نفس الصفحة .

والنسفي يصرح بعدم تجزؤ كلام الله تعالى وتبعضه وأنه واحد كوحدة العلم والقدرة ... إذ القاعدة العامة أنه لا تعدد في الصفة الواحدة لأن ذلك يخالف التوحيد لذا قالوا بوحدة المعنى النفسي وعدم انقسامه يقول النسفي : « وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف ولا بعربي ولا بعبري ولا بسوري كما أن ذات الله تعالى واحد ويسمى بمسميات كثيرة وبألسنة مختلفة ، وتلك الألفاظ التي هي تسميات له متبعضة متجزئة وذاته تعالى عن كل ذلك منزه لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف ولا بالتجزؤ ولا بالتبعض »(١) .

ويقول في التمهيد : « إن الله تعالى متكلم بكلام واحد »(٢) .

ويرى أن هذا لا يعارض كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً في الأزل لأن هذه الأمور ليست أقساماً حقيقية للكلام وإنما هي أقسام اعتبارية فقط بمعنى أنه أمر باعتبار المدلول ونهي باعتبار المدلول ... وليست باعتبار الذات فلا تجزؤ في الصفة القديمة بل كل أمر هو نهي عن ضده بمعنى أن الأمر بالشيء متضمن للنهي عن ضده فلا تضاد بينهما حتى يكونا قسمين بل هما شيء واحد(٣) .

ومع قوله بقدم أقسام الكلام فإنه لا يقول بقدم متعلقاتها وإن بدا ذلك لازماً له بل يجيز خطاب المعدوم ولا يعد ذلك سفهاً(٤) .

وذلك أن السفه هو خطاب المعدوم ليجب عليه الأمر والنهي في الحال ، أما في المستقبل فهو حكمة .

وهذا المفهوم وهو وحدة الكلام الإلهي مع كونه أمراً ونهياً ... عسر الفهم لذا فرّ بعضهم إلى أن المعنى القديم خمسة معاني .

والآمدي لم يرتضي هذا لعسره حيث يقول : « والحق أن ما ذكروه من الإشكال على القول بوحدة الكلام مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله »(٥) .

---

(١) تبصرة الأدلة ٢٨٤ .

(٢) التمهيد ١٧٣ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ٢٩٢ .

(٤) بحر الكلام ٣٤ .

(٥) الابكار بواسطة (الآمدي وآراؤه الكلامية لحسن شافعي ص ٢٨٢) وانظر حاشية الحلبي على شرح المواقف ٣ / ٨٢ ؛ والصفدية لابن تيمية ٢ / ٥٦ .

خامساً : عدم تعلقه بالقدرة والمشيئة

هذه المسألة فرع على إثبات أن صفة الكلام صفة ذاتية قديمة ملازمة لذاته كحياته وعلمه وهذا ما ذهب إليه ابن كلاب ومن وافقه من الأشعرية والماتريدية فمن جعل صفة الكلام ذاتية قديمة فحسب أنكر تعلقه بالمشيئة والقدرة لأنه حينئذٍ يكون صفة فعلية وهم ينكرون ذلك لئلا يلزمهم القول بحلول الحوادث التي ينفرون منها أشد النفور[١] .

والنسفي نهج نفس النهج فهو يثبت صفة كلام ذاتية لازمة لذاته تعالى لا تدخل تحت القدرة[٢] وليست بحرف ولا صوت ولا يتجزأ بل هو معنى واحد لا يوصف بزمان ولا مكان ولا قبل ولا بعد[٣] .

وينكر صفة السكوت أيضاً ويؤول الحديث الوارد في ذلك ويجيز خطاب المعدوم أزلاً[٤] .

كل ذلك ليفر من وصف الكلام بكونه صفة فعل متعلق بمشيئة الله وقدرته لأنه إذا جعله صفة فعلية فمعناه أن الله يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء بحرف وصوت بكلام متجزئ منقسم وإذا شاء سكت ... الخ .

لأن هذه الأمور لازمة لوصف الكلام بكونه صفة فعل فمن أنكر ذلك وأثبت أنه صفة ذات فقط فهو ينكر تعلقه بالمشيئة والقدرة[٥] .

والحق أن الكلام صفة ذات وفعل معاً كما سيأتي في التعقيب إن شاء الله .

والذي جعل النسفي وأسلافه يقولون بذلك هو موافقتهم للمعتزلة في الاعتماد على دليل حدوث الأجسام واعتقاد صحته فلزمهم أن يقولوا بحدوث

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ٣٧٠ .

(٢) التبصرة ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ما مر في حكاية مذهبه سابقاً . وانظر بحر الكلام ٣٤ ؛ والتمهيد ١٨٤ .

(٤) انظر التبصرة ٢٧٩ ؛ وبحر الكلام ٣٤ .

(٥) السالمية يثبتون الحرف والصوت مع ذلك ينكرون تعلقه بالمشيئة .

ما لا يخلو عن الحوادث وما تقوم به الحوادث لا يخلو عنها فلزمهم أن الباري لا تقوم به الحوادث لأنها لو قامت به لم يخل عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكلام المتعلق بالمشيئة والقدرة حادث فلا يوصف الله به عندهم لئلا تحله الحوادث[1] .

سادساً : مذهبه في القرآن الكريم

يرى النسفي أن القرآن كلام الله غير مخلوق ويعني به الصفة النفسية القائمة بذات الله وهي صفة الكلام أما هذه الألفاظ العربية التي بين أيدي الناس فهي محدثة مخلوقة وتسمى كلام الله مجازاً[2] ، ويذكر أن أئمة سمرقند لا يرتضون إطلاق عبارة (القرآن ليس بمخلوق) لئلا يسبق إلى وهم السامع أن هذه العبارات العربية المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة بل يقولون : القرآن كلام الله وصفته وكلام الله غير مخلوق وكذا صفته[3] .

ويرى أنه لا ينبغي التوقف في هذه المسألة كما ذهب إليه الثلجي من قدماء أصحابهم بل ينبغي الجزم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق والمقصود الصفة القديمة إلا عند الاشتباه في المعنى هل المراد الصفة أم العبارات المؤدية فيصح التوقف حينئذٍ حتى يتضح المراد[4] .

والنسفي حينما يقول بخلق هذا القرآن العربي يوافق من سبقه من الكلابية والأشعرية والذين يتفقون مع المعتزلة في هذه الجزئية وهي خلق القرآن العربي ويفترقون من جهتين :

إحداهما : أن المعتزلة يقولون هذا المخلوق كلام الله حقيقة أما الكلابية والماتريدية والأشعرية فيقولون ليس كلام الله حقيقة بل يسمى كلام الله مجازاً وهذا قول جمهورهم .

---

(١) انظر منهاج السنة ١ / ٣٨ طبعة دار الكتب العلمية .

(٢) انظر التبصرة ٢٩٩ ، ٢٨٥ .

(٣) انظر التبصرة ٢٨٤ ؛ وأصول الدين للغزنوي ١٠٤ .

(٤) انظر التبصرة ٣٠٠ .

الثانية : أن الكلابية يثبتون لله كلاماً هو المعنى القائم بالذات ، والمعتزلة يقولون : لا يقوم به كلام .

ففي الوجه الأول المعتزلة خير من الكلابية ومن اقتفى أثرهم لاثباتهم أن القرآن العربي كلام الله ، وفي الوجه الثاني نجد الكلابية وأتباعهم خيراً من المعتزلة لاثباتهم لله كلاماً يقوم بذاته[(١)] .

وفي الحقيقة نجد أن الكلابية والماتريدية والأشعرية يقولون بخلق نصف القرآن لا بخلقه كله وهذا الشطر المخلوق وافقوا فيه المعتزلة وقد صرح كثير منهم بأنه لا خلاف مع المعتزلة في القرآن العربي ، منهم أبو المعين وتلميذه اللامشي والتفتازاني والرازي والجرجاني والملا القاري والباجوري[(٢)] .

وإذا كان القرآن الكريم - عند النسفي - ليس بكلام الله حقيقة فماذا يسميه إذن ؟

وللجواب عن ذلك ذكر النسفي أن أصحابه لهم قولان في ذلك فالمتأخرون منهم يقولون هو عبارة عن كلام الله فحسب أما المتقدمون فيجوزون إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله ويسوون بين لفظي الحكاية والعبارة .

ويذكر النسفي أن الأشعري والقلانسي امتنعا من إطلاق لفظ الحكاية[(٣)] .

والذين أنكروا لفظ الحكاية أنكروه لما فيه من الابهام لأن الحكاية تكون مثل المحكي والقرآن العربي ليس مطابقاً للمعنى القائم بالذات وهذا إنما يناسب قول المعتزلة ولكن المناسب أن يقال هو عبارة عن كلام الله لأن الكلام ليس من جنس العبارة[(٤)] .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية ١٢ / ١٢١ - ١٢٢ ، ١٣٢ - ١٣٣ ؛ وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ١٣٠٤ .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ٢٩٩ ؛ التمهيد للامشي ٧١ ؛ شرح العقائد النسفية ٤٤ ؛ شرح المواقف ٨ / ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٩ ؛ شرح الفقه الأكبر ٤٢ ، ٤٥ ؛ شرح الجوهرة ص ٥٨ ؛ وانظر ابن تيمية في (تفسير آيات أشكلت على كثير من الناس ٢ / ٧٥١) ؛ والفتاوى المصرية ٥ / ١٢٣ ناقلاً عن الرازي وانظر ص ١٢٩ ؛ وانظر رسالة إلى أهل زبيد للسجزي ١٨١ .

(٣) انظر التبصرة ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ٢٧٢ ، ٣٧٥ ؛ والتسعينية ٨٧ ، ٢٣٧ - ٢٣٨ ، ٢٦٦ ؛ ودرء التعارض ٢ / ١٠٧ .

وعلى كل فالذين جوزا إطلاق لفظ الحكاية والذين منعوه كما يقول النسفي متفقون على نفي المماثلة بين كلام الله وكلام خلقه ويرى أن الخلاف لفظي بين الطائفتين وذلك بناء على معنى الحكاية لغة فإن ثبت أنها تقتضي المماثلة امتنع إطلاقها وإن ثبت أنها لا تقتضي المماثلة جوّز الجميع الاطلاق .

غير أنه اختار لفظ العبارة احتياطاً لوقوع الخلاف في لفظ الحكاية[١] .

قال ابن تيمية : « ابن كلاب قال الحروف حكاية عن كلام الله وليست من كلام الله لأن الكلام لابد أن يقوم بالمتكلم والله يمتنع أن يقوم به حروف وأصوات فوافق الجهمية والمعتزلة في هذا النفي فجاء الأشعري بعده وهو موافق لابن كلاب على عامة أصوله فقال : الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي وليست الحروف مثل المعنى بل هي عبارة عن المعنى ودالة عليه ... »[٢] .

سابعاً : سماع كلام الله :

لما كان النسفي يثبت الكلام معنى نفسياً فقط وينكر أن يكون بحرف وصوت كان منطقياً أن ينكر جواز سماع كلام الله تعالى ، إذ السماع في الشاهد إنما يتعلق بالصوت وجوداً وعدماً ويستحيل إضافته إلى غير الصوت فكان القول بجواز سماع ما ليس بحرف وصوت خروجاً عن العقل[٣] .

وينسب النسفي هذا المذهب إلى أبي منصور الماتريدي معتمداً على كتابه التوحيد أما سماع موسى لكلام الله تعالى فمعناه عند الماتريدي أن موسى سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى وهو أن الله أفهمه كلامه بإسماعه صوتاً تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسباً لأحد من الخلق على سبيل الكرامة لموسى أما غيره فيسمع صوتاً مكتسباً يفهم به كلام الله تعالى[٤] ومن هنا نعلم

---

(١) انظر التبصرة ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٢) الفتاوى المصرية ٥ / ٧٨ .

(٣) انظر التبصرة ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي ٥٩ ؛ وتبصرة النسفي ٣٠٥ ؛ وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ٤٥ ؛ وشرح الطحاوية ١٨٧ ط. التركي ؛ وانظر فتح الباري ١٣ / ٤٥٥ .

خطأ الألوسي حينما ذكر أن الماتريدي يرى أن موسى سمع كلام الله بحرف وصوت[1] ، إلا أن يقصد بحرف وصوت مخلوقين .

والنسفي تابع إمامه الماتريدي تماماً في هذه المسألة حيث زعم أن الله خلق صوتاً وحروفاً فأسمعه جبريل بذلك الصوت والحروف فحفظه جبريل ونقله إلى النبي - ﷺ - ...[2] .

وينقل النسفي عن ابن كلاب أنه قال بعدم جواز سماع كلام الله وإنما المسموع ذات المتكلم وذات ذي الصوت لا الكلام ولا الصوت بناء على أن الكلام عرض والعرض لا يعرف بالحواس فمن سمع كلام الله فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعاً[3] .

أما الأشعري فيحكى عنه النسفي القول بجواز سماع كلام الله إذ كل موجود يصح أن يسمع ويرى وهذه من المسائل الخلافية الشهيرة بين طائفتي الماتريدية والأشعرية الكلابيتين كما مر في الباب التمهيدي[4] .

غير أن الرازي صرح بعدم سماع كلام الله لأنه ليس بحرف ولا صوت لأن السماع لا يكون إلا للصوت[5] .

---

(١) انظر روح المعاني ١ / ١٧ .

(٢) انظر بحر الكلام ٣٢ .

(٣) انظر التبصرة ٣٠٣ ؛ وانظر البرهان للسكسكي ص ٣٧ .

(٤) انظر ص ٥٠ من هذا البحث والإبانة ٧٩ ، ٩٤ ط عيون .

(٥) انظر معالم أصول الدين ٦٤ .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الكلام :

أولاً : نقد الكلام النفسي :

تبين في أول الفصل أن الكلام مركب من اللفظ والمعنى وأنه يدل عليهما معاً مطابقة وعلى أحدهما تضمناً .

وتبين أن ذلك هو المفهوم اللغوي من الكلام وهو كونه لفظاً مفهماً وأن الكلام قد يطلق على اللفظ وحده بقرينة وقد يطلق على المعنى وحده بقرينة .

فإن أطلق أريد به اللفظ والمعنى معاً وإن قُيّد بالنفس أو باللفظ حمل على ما قيد به وقد أجمع أهل العربية أن ما عدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقة[1] .

وأن السلف لا يعرفون الكلام إلا كذلك حتى أحدث ابن كلاب هذا القول .

أما الأدلة التي استدل بها النسفي على إثبات أن الكلام هو المعنى النفسي فقط فيجاب عنها كما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿ **ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول** ﴾[2] فقد ذكر شيخ الإسلام عن ذلك جوابين :

أحدهما : أن المراد أنهم قالوا سراً بألسنتهم فلا حجة فيه حينئذٍ .

وذلك أن اليهود كانوا يقولون سام عليك فإذا خرجوا قالوا في أنفسهم أي بعضهم لبعض لولا يعذبنا الله بما نقول[3] .

الثاني : أنه قيده بالنفس فهو كلام النفس وليس هو الكلام المطلق بدليل حديث « إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل »[4] فقوله « ما لم » دل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق .

---

(١) انظر الحجة في بيان المحجة ١ / ٣٩٩ .

(٢) سورة المجادلة ، آية (١٢) .

(٣) انظر الايمان لابن تيمية ١٢٩ ط. المكتب الإسلامي .

(٤) رواه البخاري في صحيحه ، برقم ٤٥٨٧ ورقم ٦٦٦٤ ؛ ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان برقم ١٢٧ .

٢ - قوله تعالى : ﴿ **يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك** ﴾[١] فالجواب عنها كالأولى إما أن يكونوا قالوا ذلك سراً بألسنتهم فلا حجة فيه حينئذ أو يكون مقيداً بالنفس وهذا ليس هو ما يراد بالكلام عند الاطلاق .

٣ - وقوله تعالى : ﴿ **فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها قال أنتم شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل** ﴾[٢] .

الضمير في ﴿ **فأسرها** ﴾ عائد على ما وجد يوسف في نفسه على إخوته من قولهم ﴿ **إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل** ﴾ وليس على قوله : ﴿ **أنتم شر مكاناً** ... ﴾ فالإسرار عائد على الموجدة التي في نفس يوسف على إخوته ثم أفصح وقال لهم : ﴿ **أنتم شر مكاناً** ... ﴾ .

ويحتمل أن يكون المقصود بالإسرار قوله : ﴿ **أنتم شر مكاناً** ... ﴾ وأنه قالها في نفسه[٣] فقيده بالنفس فليس هو الكلام المطلق وعلى كل فلا حجة في الآية على مذهب أهل الكلام النفسي .

٤ - أما بيت الأخطل فلم تثبت نسبته إليه ولا هو في ديوانه كما صرح به غير واحد من أهل العلم[٤] .

ويقال إن أصله (إن البيان) بدل : (إن الكلام) فحُرّف ليوافق المقصود وأيضاً فالناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في معانيها لا بما يذكرونه من الحدود ، والأخطل - إن كان قال ذلك - لم يرد بيان حد الكلام وإنما أراد أن أصل الكلام من الفؤاد وهو المعنى فلا يكفي مجرد اللفظ دون المعنى وهو قد سمّى

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٥٤ .

(٢) سورة يوسف ، آية (٧٧) .

(٣) المحرر الوجيز لابن عطية ٣ / ٢٦٦ - ٢٦٧ واختار الأول ، وانظر ابن كثير ٢ / ٤٦٨ وذكر الثاني فقط .

(٤) يروى إنكار ذلك عن أبي محمد بن الخشاب كما في (الإيمان لابن تيمية ١٣٢) ويروى عن أبي البيان نبأ بن محمد بن الحوراني ت ٥١ هـ (انظر الماتريدية للأفغاني ٣ / ١٤٥) .

اللفظ الظاهر كلاماً في البيت الأول حيث قال :

لا تعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً

أي لا تعجب بلفظه حتى تعلم معناه الذي بقلب صاحبه .

ثم إن مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر فإن هذا مما يعرفه الناس في لغاتهم . والأخطل من المولّدين الذين لا يحتج بشعرهم ، كما أنه كافر مثلث من النصارى وهم قد أخطؤوا في مسمى الكلام إذ جعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله[١] .

« ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي - ﷺ - لقالوا : هذا خبر واحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول ، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد ، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة فضلاً عن مسمى الكلام »[٢] .

٥ - أما بيت الشّنّي فلا يدل أيضاً على المقصود لاحتمال أن يكون مرجع الضمير في (يقول) إلى اللسان لا إلى الفؤاد لأنه أقرب مذكور[٣] .

وأما ما استدل به من أن الألفاظ الجارية على اللسان إذا لم تكن دليلاً على ما في الضمير لم يتعلق بها حكم وعدت هذياناً وسفهاً مما يدل على أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تعبر عن نفسها ، فهذا الدليل قائم على اعتبار سبق المعاني للألفاظ وهذا صحيح غير أن مجموع الأمرين يسمى كلاماً وليس المعنى السابق للفظ وحده هو الكلام فهذا غير مسلّم والإنسان إذا أراد الكلام لابد أن يجول في نفسه معنى سابق على اللفظ وقد مر سابقاً في بيان حقيقة الكلام أنه المركب من اللفظ والمعنى وأنه لا يطلق على أحدهما أنه كلام إلا بقرينة وقد حكى الإجماع

---

(١) انظر الإيمان لابن تيمية ١٣٢ - ١٣٤ .

(٢) الإيمان ١٣٢ .

(٣) عبد الله الملا في (التفتازاني وموقفه من الإلهيات ص ١٢١٢ - ١٢١٣) .

عليه غير واحد - كما مر سابقاً[1] - .

بل إن الكلام في اللغة هو نطق مفهم - على حد تعبير ابن فارس[2] - .

ويعرفه النحاة بأنه اللفظ المفيد فائدة تامة يحسن السكوت عليها .

قال ابن مالك : كلامنا لفظ مفيد كاستقم ....

قال ابن هشام : « المراد بالقول : اللفظ الدال على معنى »[3] .

فتقييد اللفظ بالفهم والفائدة ليصح تسميته كلاماً يدل على اعتبار الكلام مركباً من جزئين هما اللفظ والمعنى .

ولا يسمى ما في النفس وحده كلاماً إلا بقرينة تبين ذلك وإلا فليس بكلام ولا يعلم إلا باقترانه باللفظ فاللفظ هو القسم الظاهر منه والمعنى هو القسم الباطن منه ، ولو كان اللفظ مجرد دالّ على ما في النفس فأي فرق حينئذٍ بين الكلام النفسي وبين العلم إذ كلاهما معنى في النفس واللفظ دال عليهما جميعاً فأي فرق حينئذٍ ؟!

وقد صح في الحديث قوله - ﷺ - : « إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس »[4] .

وحديث : « إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة »[5] .

وبالإجماع فإن الكلام داخل الصلاة بغير المشروع مبطل لها و لم يقل أحد

---

(١) ص ٣٠٩ - ٣١١ من هذا البحث .

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة مادة (كلم) ٥ / ١٣١ .

(٣) انظر شذور الذهب ص ١١ .

(٤) رواه مسلم في صحيحه في المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة برقم ١١٩٩ ؛ وأبو داود في الصلاة باب تشميت العاطس ... ، برقم ٩٣٠ .

(٥) أخرجه البخاري في التوحيد باب قول الله : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾ معلقاً بصيغة الجزم (١٣ / ٤٩٦ مع الفتح) ، والنسائي في السهو باب الكلام في الصلاة رقم ١٢٢١ ؛ وأبو داود في الصلاة باب رد السلام رقم ٩٢٤ .

ببطلان صلاة من دار بنفسه شيء من حديث الدنيا ، فلو كان حديث النفس يسمى كلاماً لبطلت به الصلاة إلا أنه لم يعتبره أحد مبطلاً للصلاة إلا إذا نطق به .

وحديث : « إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ، ما لم تتكلم أو تعمل »[1] حيث لم يجعل حديث النفس هو الكلام المطلق .

ومما يدل على بطلان حصر الكلام في المعنى النفسي ما ثبت بالنص والإجماع من أن كلام الله مسموع منه كما سمعه موسى ، والمعنى المجرد لا يسمع ، ومن قال : إنه يسمع فهو مكابر[2] .

وأيضاً لو كان كلام الله هو المعنى النفسي فقط لم يكن هناك فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه إلى غيره فتخصيصه بالتكليم دل على مزية ليست لغيره .

ولو كان الكلام مجرد المعنى لكان المخلوق أكمل من الخالق كما أن الحي أكمل من الميت والعالم أكمل من الجاهل والناطق أكمل من الأخرس فكذلك الناطق بالحروف والمعاني أكمل من غير الناطق بهما جميعاً أو من الناطق بالمعاني فقط .

ولو كان كلام الله هو المعنى المجرد فقط لكان نصف القرآن كلام الله ونصفه ليس كلام الله[3] .

ويلزم منه عدم كفر من أنكر أن يكون ما بين دفتي المصحف كلام الله مع أن السلف أجمعوا على تكفيره كما سيأتي .

ويلزم منه أن القرآن غير معجز وغير متحدىً به وفي هذا تكذيب للقرآن الذي فيه ﴿ **فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين** ﴾[4] .

---

(١) أخرجه البخاري ، العتق ٢٥٢٨ ، وفي الطلاق ٥٢٦٩ ، وفي الأيمان والنذور ٦٦٦٤ ، ومسلم في الإيمان ١٢٧ .

(٢) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ١٣٠ .

(٣) انظر الفتاوى ٦ / ٥٣٩ - ٥٤١ .

(٤) سورة يونس ، آية (٣٨) .

ومما اعترض به على أصحاب الكلام النفسي أن يقال لهم إن أنتم قلتم إن الكلام هو الخبر والأمر والنهي وأن ذلك كله معنى يقوم بالنفس فيقال لهم : إذا كان الكلام عندكم لا صيغة له فما الفرق بين الخبر والعلم وبين الأمر والنهي والإرادة ؟ فالخبر بدون صيغة ليس غير العلم الذي يقوم بالنفس وكذا الأمر والنهي – بغير صيغة الأمر والنهي ولفظهما – ليس غير الإرادة التي تقوم بالنفس . وإذا ثبت هذا كان إثباتكم للكلام النفسي على أنه الخبر والأمر والنهي يرجع إلى صفتي العلم والإرادة وبالتالي إلى إنكار صفة الكلام لأنها حينئذٍ ليست شيئاً غير صفة العلم وصفة الإرادة[1] .

وقد تعرض النسفي لهذه الشبهة باقتضاب فقال : « ولا يقال : إن ما تذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلائل أنه كلام وليس من ضرورة كونه حاصلاً في محل العلم – وهو القلب في الشاهد – أن يكون علماً ، ألا يرى أن الإرادة في الشاهد صفة القلب وليست بعلم »[2] .

فهو يفرق بين العلم والكلام بما أقامه من الأدلة على إثبات الكلام وهذه مصادرة أما كونه أي الكلام (بالمعنى النفسي) حاصلاً في الشاهد في محل العلم وهو القلب فليس بلازم أن يكون هو فقد ثبت شاهداً أن الإرادة مخالفة للعلم وإن كانت حاصلة في محل العلم وهو القلب . هكذا يرى النسفي .

والتفريق بين الإرادة والعلم في الشاهد صحيح لأن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين الخبر والطلب .

أما التفريق بين العلم والخبر في الشاهد فقد قال بعضهم[3] إن الإنسان يجد في نفسه فرقاً بين ذلك وهو أنه قد يخبر بما لا يعلم ويكون كاذباً وقد يعلم الشيء ويخبر بخلافه فدل على اختلافهما غير أن هذا الجواب غير سديد إذ يصح في كلام

---

(١) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٢٧٢ حيث لخص كلام شيخ الإسلام في هذه النقطة .

(٢) التبصرة ٢٨٣ .

(٣) وهو الرازي كما ذكر ذلك شيخ الإسلام في التسعينية ص ٦٣٥ – ٦٤١ ط. العجلان .

الناس أما كلام الله وخبره فهو صدق كله لا يتطرق إليه الكذب وقد سمى الله خبره علماً قال تعالى : ﴿ **فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم** ﴾[١] ونحوها من الآيات التي كفر بها السلف من قال بخلق القرآن لأنه حينئذ قال بخلق علم الله .

فليس لهم طريق إلى إثبات الكلام النفسي إلا بتقرير الخبر الكذب فإن أثبتوا ذلك لله كان كفراً خلاف مقصودهم وإن لم يثبتوا ذلك لم يكن لهم طريق إلى إثبات الخبر النفساني بحال[٢] ومحصل الكلام النفسي عائد إلى صفة العلم لا غير .

ثانياً : نقد رأيه في مسألة الحرف والصوت :

أخطأ أبو المعين حينما أنكر أن يكون كلام الله بحرف وصوت من عدة جوانب :

أحدها أن الكلام لا يتأدى إلا بالحرف والصوت .

والثاني رد النصوص الشرعية المثبتة للحرف والصوت والثالث مخالفة إجماع السلف على هذه المسألة .

وأصل شبهة منكري الحرف والصوت « هو أن الحرف والصوت لا يجوز أن يوجدا إلا عن آلة وانخراق مثل الشفتين والحنك وأن لكل حرفاً مخرجاً معلوماً وأن الله سبحانه ليس بذي أدوات بالاتفاق فمن أثبت الحرف والصوت في كلامه فقد جعله جسماً ذا أدوات وهو كفر قال الله سبحانه ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾[٣] فيجب أن لا يكون ككلامه كلام »[٤] .

أما وجه مخالفة النسفي للمفهوم اللغوي للكلام فقد بينت في بداية هذا الفصل أن حقيقة الكلام هي اللفظ والمعنى ، واللفظ لا يكون إلا بحرف وصوت

---

(١) سورة آل عمران ، آية (٦١) .

(٢) أفاض شيخ الإسلام في مناقشة هذا الموضوع في التسعينية ص ٥٩٦ إلى صفحة ٧٤٧ ط. العجلان.

(٣) سورة الشورى ، آية : ١١ .

(٤) رسالة إلى أهل زبيد للسجزي ص ٨٤ ؛ وانظر فتح الباري ١٣ / ٤٥٨ .

فمن أنكر ذلك فقد أنكر ما يعلمه الناس من لغتهم إذ لا يفهمون الكلام إلا ذلك « وقد أجمع أهل العربية أن ما عدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقة »[١] .

وأما وجه مخالفته للنصوص الشرعية فلعله يرى أنها أخبار آحاد لا يثبت بها شيء من أمر الاعتقاد[٢] .

وهذه بعض النصوص الواردة في ذلك فمنها :

١ - ما ورد في الحرف حديث « إن الله يأمرك أن تقرأ على أحرف »[٣] ، وحديث : « اقرأني جبريل على حرف »[٤] ، وحديث : « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف »[٥] ، وحديث : « من قرأ حرفاً من كتاب الله ... »[٦] .

٢ - ما ورد في الصوت :

آيات النداء كقوله تعالى : ﴿ **وناديناه من جانب الطور الأيمن** ... ﴾[٧] ، وقوله : ﴿ **وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين** ﴾[٨] ، وقوله تعالى : ﴿ **ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين** ﴾[٩] ، وقوله : ﴿ **وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا** ... ﴾[١٠] والنداء صوت[١١] . ونحوها من الآيات التي فيها التكلم والقول والمناداة والمناجاة ، قال الألوسي : « واللائق بمقتضي اللغة

---

(١) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة ١ / ٣٩٩ .

(٢) وضحت موقفه من أخبار الآحاد مع الرد عليه في فصل (الصفات الخبرية) .

(٣) رواه مسلم في صلاة المسافرين باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف برقم ٨٢١ .

(٤) رواه البخاري في فضائل القرآن من صحيحه ورقمه ٤٩٩١ .

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح في فضائل القرآن برقم ٤٩٩٢ .

(٦) رواه أبو عيسى الترمذي في سننه كتاب فضائل القرآن باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن برقم ٢٩١٠ .

(٧) سورة مريم ، آية (٥٢) .

(٨) سورة الشعراء ، آية (١٠) .

(٩) سورة القصص ، آية (٦٥) .

(١٠) سورة الصافات ، آية (١٠٤ - ١٠٥) .

(١١) انظر لسان العرب مادة (ندا) وانظر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد ص ١٦٦ ؛ والحجة في بيان المحجة لقوام السنة ١ / ٣٩٨ .

والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت ، بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى وأخبار لا تستقصى »[١] .

ومن الأحاديث الواردة في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ... »[٢] .

وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان »[٣] .

وقال عليه الصلاة والسلام : « يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار »[٤] .

وعن ابن مسعود قال : « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا فُزّع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق »[٥] ، وقال ابن حجر : « وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به ... »[٦] .

أما مخالفته لإجماع السلف فقد ثبت عن السلف إجماعهم على هذه المسألة ولم يعرف منهم مخالف أنكر ذلك لأن الجميع يصدرون عن مورد واحد ، قال

---

(١) روح المعاني ١ / ١٧ .

(٢) رواه البخاري في التفسير برقم ٤٤٦٤ ، وفي التوحيد باب ولا تنفع الشفاعة عنده إلا بإذنه (رقم ٧٠٤٥ مع الفتح) وفي خلق أفعال العباد ص ١٨ .

(٣) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه برقم ٤٤٢٤ ، ٤٥٢٢ ، ٧٠٤٣ ؛ ومسلم برقم ٢٤٧١ وغيرهما .

(٤) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه برقم ٣١٧٠ ، ٤٤٦٤ ، ٦١٦٥ وغيرها ؛ ومسلم برقم ٢٢٢ وغيرهما .

(٥) أخرجه البخاري معلقاً في صحيحه ؛ كتاب التوحيد ، باب قول الله ولا تنفع الشفاعة عنده إلا ... (١٣ / ٤٥٣ مع الفتح) .

(٦) فتح الباري ١٣ / ٤٥٨ . قال الذهبي : « وقد ورد في ذلك - يعني الصوت - بضعة عشر حديثاً مرفوعة من سوى أقوال الصحابة والتابعين وقد تتبعتها وجمعتها في جزء » انظر كتاب العرش له بتحقيق التميمي ٢ / ٩٦ .

الإمام أبو نصر السجزي « لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والصالحي والأشعري وأقرانهم ... في أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات ... فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً »[1] .

ويقول شيخ الإسلام : « والصواب الذي عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم - اتباع النصوص الثابتة ، وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره ... وأن الله يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح ... »[2] .

وقال السجزي أيضاً : « ... فقول خصومنا : إن أحداً لم يقل : إن القرآن كلام الله حرف وصوت كذب وزور ، بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك ، وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع »[3] .

والصوت لا يستلزم أن يكون من مخارج ولسان وشفتين وذلك أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه أحد من خلقه بل قد ثبت أن بعض المخلوقات تتكلم وليست بذات شفة ولسان ومخارج قال تعالى : ﴿ **قالتا أتينا طائعين** ﴾[4] أي السماء والأرض .

وقد ثبت تسليم الحجر على رسول الله ﷺ[5] وتسبيح الحصى في يده[6]

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت ٨٠ - ٨١ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٢ / ٢٤٠ - ٢٤٤ ، ٢ / ٥٨٤ .

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ١٦٩ .

(٤) سورة فصلت ، آية (١١) .

(٥) أخرجه مسلم باب فضل نسب النبي - ﷺ - وتسليم الحجر عليه ٤ / ١٧٨٢ برقم ٣٠٠٦ .

(٦) أخرجه البخاري ٤ / ١٥٥ .

وتسبيح الطعام بين يديه[١] وحنين الجذع عند مفارقته إياه[٢] . وكل ذلك من الجمادات وثبت لها النطق وسمع منها الصوت ولم يلزم أن تكون ذات مخارج فإذا ثبت هذا في الخلق فالخالق من باب أولى[٣] .

وجعل النسفي الصوت لا يكون إلا من مخارج وأعضاء هو تشبيه للخالق بالمخلوق وصفات الخالق لا تقاس بصفات المخلوق .

قال والد إمام الحرمين : « والتحقيق أن الله تعالى قد تكلم بالحروف كما يليق بجلاله وعظمته فإنه قادر والقادر لا يحتاج إلى جوارح ولا إلى لهوات وكذلك له صوت كما يليق به يسمع ولا يفتقر ذلك الصوت إلى الحلق والحنجرة »[٤] .

ثالثاً : نقد رأيه في مسألة قدم الكلام :

لم يقل أحد من السلف بأن القرآن قديم ولكنهم اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق[٥] وإطلاق القول بأن القرآن قديم من البدع التي لم تعرف عن السلف وإنما أول من قال بها ابن كلاب وأتباعه ويقصدون بالقرآن المعنى النفسي فهو القديم عندهم الملازم للذات لا يتعلق بمشيئة الرب وقدرته لأن ذلك يلزم منه عندهم حلول الحوادث في ذات الرب وهم يأبونها أشد الإباء .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قالوا بقدم الكلام ليردوا على المعتزلة في جعلهم كلام الله مخلوقاً محدثاً فقالوا المخلوق المحدث هو هذه العبارات أما المعنى النفسي فهو قديم أزلي لا تجدد فيه ولا حدوث .

---

(١) رواه البخاري في المناقب باب علامات النبوة في الإسلام برقم ٣٥٧٩ .

(٢) رواه البخاري في المناقب باب علامات النبوة ٣٥٨٣ ، ٣٥٨٤ ، ٣٥٨٥ .

(٣) انظر رسالة السجزي إلى أهل زبيد ١٥٩ ؛ وانظر رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت لوالد إمام الحرمين (ضمن الرسائل المنيرية) .

(٤) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت (١ / ١٨٤ ضمن الرسائل المنيرية) .

(٥) الفتاوى المصرية ٥ / ١٢٧ .

والأدلة التي ساقها النسفي لإثبات أن الله متكلم موصوف بالكلام صحيحة ولاشك لكنه قصرها على إثبات المعنى النفسي فقط لأنه هو حقيقة الكلام عنده فالآية التي ذكرها وهي قوله تعالى : ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن تقول له كن فيكون** ﴾[١] قد استدل بها الأشعري في الإبانة[٢] حيث ذكر أن المخلوقات كائنة بخطاب (كن) ولو كان (كن) مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بخطاب آخر وهكذا الثاني والثالث فيتسلسل الأمر وهذا ممتنع ، وقد سبقه للاستدلال بها البويطي من أصحاب الشافعي[٣] .

غير أن النسفي وإن أوردها لم يجعلها حجة بل ذكرها و لم يفصل القول فيها اتباعاً لمن سبقه من مشايخه الذين لم يتعلقوا بها - كما يقول - لأن خصومهم أوردوا عليهم فيها إشكالات والأجوبة ليست برهانية . واعتمد بدلاً من ذلك على الأدلة العقلية لأنها هي البراهين - عنده - .

فذكر حجتين عقليتين :

الأولى : لو كان الكلام محدثاً للزم على ذلك أحد ثلاثة أمور إما أن يحدثه في ذاته أو في محل آخر أو لا في محل واللوازم الثلاثة باطلة فبطل ملزومها وهو الحدوث فلم يبق إلا كونه قديماً غير محدث .

والثانية : أن الكلام صفة كمال وضده صفة نقص والله موصوف بالكمال فلو لم يتصف بالكلام لاتصف بضده وهذا باطل فبطل ما أدى إليه .

والحجتان صحيحتان للاستدلال بهما على إثبات صفة الكلام لله تعالى بل إن

---

(١) سورة النحل ، آية (٤٠) .

(٢) الابانة ص ٦٥ تحقيق فوقيه .

(٣) روى ذلك عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١ / ٢١٨ رقم ٣٥٦ ؛ وانظر الحجة لقوام السنة ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ . والبويطي هو يوسف بن يحيى القرشي المصري صاحب الشافعي حمل من مصر أيام المحنة بالقرآن إلى العراق فامتنع عن القول بخلق القرآن فسجن ببغداد إلى أن مات في سجنه سنة ٢٣٢ هـ . انظر اللباب ١٨٩ ؛ وتهذيب التهذيب ١١ / ٤٢٧ - ٤٢٨ .

هاتين الحجتين هما عمدة من أثبت الكلام من الصفاتية كابن كلاب والأشعري والماتريدي وأتباعهم[١] .

والحجة الأولى قد استدل بها عبد العزيز الكناني - تلميذ الشافعي - على بشر المريسي في مناظرته له أمام الخليفة المأمون وسطرها في كتابه الحيدة[٢] .

لكن هناك فرق بين استدلاله بها واستدلال النسفي فالكناني عبر بلفظ الخلق بدل الحدوث وشتان بين الأمرين فكل مخلوق محدث وليس كل محدث مخلوقاً والله منزه عن أن يحل في ذاته شيء من مخلوقاته أما لفظ الحدوث فمجمل فإن قصد به الخلق فلا شك في بطلان ذلك وإن قصد به ما يقوم بذات الرب من الكلام والأفعال المتعلقة بمشيئه وقدرته فهذا حق ولا ريب وإن سماه هؤلاء ما سموه .

هذا من جانب ومن جانب آخر فإن عبد العزيز الكناني وإن أثبت بهذا الدليل قيام صفة الكلام بذات الله إلا أنه يخالف النسفي في القول بتعلق الكلام بالمشيئة والقدرة فهو لم يذكر حجته لإثبات المعنى النفسي الذي ذهب إليه هؤلاء وإنما ليثبت قيام الصفة بالذات مع تعلقه بالمشيئة والقدرة كما هو مذهب السلف الكرام[٣] .

فلم يقتصر في الإثبات على ما اقتصر عليه النسفي .

وأما الحجة الثانية وهي أنه لو لم يتصف بالكلام لاتصف بضده فهي حجة صحيحة لاشك فيها بل هي حجة عقلية على جميع الصفات وطريق من طرق إثباتها وهي تقوم على إثبات الكمال لله تعالى ونفي النقص عنه ولما كان الكلام كمالاً وضده نقص وإثبات أحدهما يستلزم نفي الثاني كان إثبات الكلام لله واجباً وإلا لثبت له ضده من صفات النقص .

---

(١) انظر اللمع للأشعري ٣٦ ، ٤٤ تحقيق حمودة غرابة ، والإبانة ٦٦ - ٦٧ ، ٧٢ تحقيق فوقية . وانظر الفتاوى المصرية ٥ / ٩١ ؛ ومجموع الفتاوى ٦ / ٣١٥ ، ٢٩١ .

(٢) ص ١٢٥ - ١٢٩ .

(٣) انظر ابن تيمية في درء التعارض ٢ / ٢٤٥ - ٢٥٩ .

وقد استخدم هذه الحجة في إثبات صفة الكلام الغزالي في الاقتصاد[١] .

وهناك جهة أخرى للاستدلال بالكمال على إثبات الكلام لله تعالى وهي جهة الأولوية وقد كان ينبغي على أبي المعين ذكرها لكنه لم يفعل وهي :

أن كل كمال ثبت للمخلوق لانقص فيه فالخالق أولى به وكل كمال في المخلوق فإنما استفاده من خالقه فالله هو واهب الكمال ومعطيه .

وعليه فإن الله هو أولى بالكمال من المخلوق لهذا السبب ، فكيف يكون المخلوق الضعيف أكمل من خالقه ؟ (وكيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام)[٢] ؟

فإذا كان وصف المخلوق بالكلام كمال فالله أولى بالاتصاف به منه[٣] .

وهناك دليل عقلي آخر لا يقل أهمية عن سابقيه لم يذكره النسفي في تبصرته ولعله ذكره في كتابه المفقود في هذا الخصوص .

وهذا الدليل هو : أن الكلام من خصائص الألوهية فالذي لا يتكلم لا يكون إلهاً وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا تتكلم فهي غير صالحة للألوهية قال تعالى محتجاً على عبدة العجل : ﴿ **ألم يروا أنهم لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً** ﴾[٤][٥] ، وقوله تعالى : ﴿ **أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً** ﴾[٦] وذكر سبحانه عن إبراهيم بعد تكسيره للأصنام قوله : ﴿ **بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون** ﴾[٧] « فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم »[٨] .

---

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٤ ؛ وانظر شرح الأصفهانية ص ١٠١ ط. الرشد .

(٢) الدارمي في الرد على الجهمية ص ١٣٢ .

(٣) انظر شرح الأصفهانية ١٠٢ ط. الرشد .

(٤) سورة الأعراف ، آية (١٤٨) .

(٥) انظر الرد على الجهمية للدارمي ص ١٣٣ تحقيق بدر البدر .

(٦) سورة طه ، الآية (٨٨) .

(٧) سورة الأنبياء ، آية (٦٣) .

(٨) الأشعري في الإبانة ص ٧١ فوقية .

رابعاً : نقد رأيه في وحدة كلام الله:

أصحاب الكلام النفساني قالوا بوحدته وعدم تعدده وتجزئه لأن ذلك عندهم علامة الحدوث ولما أشكل عليهم كون كلام الله أمراً ونهياً وخبراً قالوا هذه ليست أقساماً حقيقة له بل اعتبارية إضافية إما فيما لا يزال ولم يزل وإما فيما لا يزال فقط .

وهذا القول أعني وحدة الكلام الإلهي من عجائب وأوابد أصحاب هذا المذهب بل تصوره كافٍ في الرد عليه ، وفيه من العسر ما لا يخفى على اللبيب وقد أجاب العز بن عبد السلام عندما سئل : كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ؟ فقال : ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري[1] .

ونفس الإشكال وارد على مذهب الماتريدي لأنهما متساويان في هذا الجانب وصرح الآمدي بعسره حيث قال : « والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله »[2] .

وللرد على النسفي وغيره من أصحاب وحدة الكلام يقال لهم :

١ - « إن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده كما اتفق على ذلك سائر العقلاء فإن أظهر المعارف للمخلوق أن الأمر ليس هو الخبر وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم »[3] .

---

(١) انظر التسعينية ص ٢٦١ .

(٢) أبكار الأفكار ١ / ٩٨ (بواسطة حسن شافعي في الآمدي وآراؤه الكلامية ص ٢٨٢) ؛ وانظر الدرء ٤ / ١١٩ .

(٣) التسعينية ص ٧٠٤ ط. العجلان .

ومعنى الصلاة ليس هو معنى الزكاة ومعناهما ليس هو معنى الصوم أو الحج كما أن معنى التوراة غير معنى القرآن و لم ينزل على محمد تحريم السبت ولا الأمر بقتال عباد العجل مما يدل على أن كلام الله ليس معنى واحداً .

وإذا عبر عن القرآن بالعبرية لم يكن هو التوراة وإذا عربت التوراة لم تكن هي القرآن وآية الكرسي ليست هي آية الدين(١) .

٢ - يقال له : موسى حينما سمع كلام الله هل سمعه كله أو بعضه ؟ فإن قال سمعه كله كان هذا باطلاً إذ مؤداه الإحاطة بجمع كلام الله وعلمه من الأزل إلى الأبد .

وإن قال سمع بعضه وفهم ذلك البعض فقد عاد إلى التبعيض والتجزؤ وهذا هو المطلوب .

وقد ذكر هذه الحجة الإمام السجزي(٢) وعنه ابن تيمية في كثير من كتبه .

٣ - وكذا قوله القرآن عبارة أو حكاية عن كلام الله فإن كان عبارة عن كلام الله كله فهو باطل وإن كان عبارة عن بعضه فهو القول بالتبعيض وهو المطلوب(٣) .

٤ - النسفي وغيره من القائلين بالكلام النفسي يقولون بتعدد الصفات وأن العلم غير الإرادة وهما غير الكلام ... وهكذا فلماذا لا يجوزون تعدد معاني كلام الله تعالى كتعدد الصفات فإما أن يقولوا باتحاد معاني الصفات في معنى واحد حتى لا يقولوا بالتجزؤ في الذات كما قالوا ذلك في الكلام .

وإما أن يقولوا بالتجزؤ والتعدد في معنى الكلام وجعله حقائق متنوعة كتنوع الصفات وأن ذلك غير قادح في التوحيد(٤) .

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ١٢٢ ، ٥٥٨ ؛ ودرء التعارض ١ / ٢٦٧ ، ١١٢ ، ١١٣ ؛ ومنهاج السنة ٣ / ١٠٤ ط. بولاق .

(٢) في رسالته إلى أهل زبيد ص ١١٤ .

(٣) منهاج السنة ٣ / ١٠٥ ط. بولاق .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ١٢٣ .

٥ - وردت نصوص الشرع بما يدل على إثبات التعدد في كلام الله تعالى فمنها :

أ - الآيات القرآنية المصرحة بأن لله كلمات كقوله تعالى : ﴿ **وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته** ﴾[١] . وقوله : ﴿ **ما نفدت كلمات الله** ﴾[٢] . وقوله : ﴿ **ويحق الحق بكلماته** ﴾[٣] .

ب - الأحاديث النبوية مثل :

قوله - ﷺ - : « أعوذ بكلمات الله التامات »[٤] . وقد ورد في الحديث عن النبي - ﷺ - التصريح بتجزئ القرآن ثلاثة أجزاء حيث جعل ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ تعدل ثلث القرآن[٥] .

٦ - ومما يرد به على من جعل الكلام معنى واحد ما ورد من تفاضل كلام الله بعضه على بعض وهذا يدل على أنه ليس معنى واحداً .

مثل ما ورد في فضل الفاتحة وآية الكرسي والإخلاص[٦] .

ولا يعقل التفاضل إلا مع التعدد ولذا قال السلف بتعدد كلام الله وتفاضله و لم يعرف انكار ذلك إلا بعد المائة الثانية[٧] . أما الذين منعوا التعدد فقد منعوا التفاضل في كلامه سبحانه .

٧ - ما ورد مما يدل على التعاقب :

كما في حديث « ابدأ بما بدأ الله به ثم قرأ : إن الصفا والمروة من

---

(١) سورة الأنعام ، آية (١١٥) .

(٢) سورة لقمان ، آية (٢٧) .

(٣) سورة الأنفال ، آية (٧) .

(٤) رواه البخاري برقم ٣٣٧١ ؛ ومسلم برقم ٢٧٠٨ .

(٥) رواه مسلم برقم ٨١١ .

(٦) انظر على سبيل المثال ما رواه البخاري في الفاتحة برقم ٥٠٠٦ ؛ وفي آية الكرسي رقم ٥٠١٠ ، وفي الإخلاص ٥٠١٤ .

(٧) جواب أهل العلم والإيمان ٥٢ .

شعائر الله »[١] فبين أن الله بدأ بذكر الصفا[٢] .

خامساً : نقد رأيه في مسألة تعلق كلام الله بالمشيئة والقدرة :

كما قلنا سابقاً هذه المسألة فرع عن إثبات قدم الكلام المبنية أصلاً على إنكار أن يقوم بالله فعل يتعلق بمشيئته وقدرته فلذا قالوا بقدم الكلام وإنكار تعلقه بمشيئة الله وقدرته أما مذهب أهل السنة فهو أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وأن كلامه سبحانه لموسى أو لآدم أو لغيرهما كل في وقت تكليمه لم يكلمه قبل خلقه وإن كانت صفة الكلام أزلية .

وقد بنى أهل السنة مذهبهم على مقدمتين[٣] :

١ - على أن الأمور الاختيارية تقوم بالله .

٢ - وعلى أن كلام الله لا نهاية له على حد قوله تعالى : ﴿ **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً** ﴾[٤] .

وقد دلت نصوص الشرع على إثبات أن الله يتكلم إذا شاء بما شاء فمن ذلك :

١ - ما ورد من الآيات مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين مثل : قوله تعالى : ﴿ **فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه** ﴾[٥] .

وقوله : ﴿ **فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين** ﴾[٦] . وقوله : ﴿ **هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد**

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ؛ في الحج حديث ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة السجزي ص ١٦٨ .

(٣) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٢٧٧ .

(٤) سورة الكهف ، آية (١٠٩) .

(٥) سورة الأعراف ، آية (١٤٣) .

(٦) سورة النمل ، آية (٨) .

المقدس طوى ﴾[(١)] . قال ابن تيمية : « وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي ولم يناد قبل ذلك ولما فيها من معنى الظرفِ »[(٢)] .

ومن النصوص أيضاً قوله تعالى : ﴿ **ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون** ﴾[(٣)] حيث حدد النداء بوقت محدود . ومثله قوله تعالى : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** ﴾[(٤)] . وغيرها من النصوص الكثيرة التي تدل على أن الله يكلم إذا شاء بما شاء فكيف يقال حينها بأزلية كلامه ؟ بل هل يعقل أن يقال : إن الله لم يزل قائلاً : ﴿ **يا موسى إني أنا الله** ﴾[(٥)] ﴿ **اسجدوا لآدم** ﴾[(٦)] ﴿ **يا نوح اهبط بسلام منا** ﴾[(٧)] ﴿ **إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه** ﴾[(٨)] ونحوها ؟

٢ - والأحاديث النبوية دلت على ما دلت عليه آيات الكتاب العزيز من إثبات أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته فمنها حديث : « إذا قضي الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كالسلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا للذي قال : الحق وهو العلي الكبير »[(٩)] .

وحديث : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم قال : أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر »[(١٠)] .

---

(١) سورة النازعات ، آية (١٥ - ١٦) .

(٢) فتاوى ابن تيمية ١٣ / ١٣١ .

(٣) سورة القصص ، آية (٧٤) .

(٤) سورة البقرة ، آية (٣٠) .

(٥) سورة القصص ، آية (٣٠) .

(٦) سورة الكهف ، آية (٥٠) .

(٧) سورة هود ، آية (٤٨) .

(٨) سورة نوح ، آية (١) .

(٩) رواه البخاري في التفسير رقم ٤٧٠١ ، ٤٨٠٠ .

(١٠) رواه البخاري في الأذان رقم ٨٤٦ ؛ ومسلم في الإيمان رقم ٧١ .

والنصوص كثيرة في هذه المسألة مما لا تحتمل معه التأويل .

٣ - ومما يدل على أن الله يتكلم إذا شاء بما شاء ما ورد من وصف الله بالسكوت مثل حديث : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها »(١) .

وحديث : « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو ... »(٢) وقد رده النسفي بحجة أنه خبر آحاد ورد مخالفاً لدليل العقل .

وقد أجمع السلف على وصف الله بالسكوت إذا شاء ، قال ابن تيمية : « فثبت بالسنة والإجماع أن الله يوصف بالسكوت »(٣) .

أما الذين ينفون تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة فيخرجون النصوص الدالة على ذلك بأن معنى تكلمِ اللهِ إليهم خَلْقُ إدراكٍ لهم ليسمعوا الكلام القديم وأن معنى السكوت عدم خَلقِ إدراكٍ لهم يسمعون به الكلام القديم لكن في النصوص ما يفحمهم مثل قوله : « إذا تكلم الله بالوحي » وغيره مما يدل على تجدد التكليم من جهته تعالى(٤) .

ثم إن إنكار السكوت معناه إثبات الحرف والصوت لكنهم يجعلون السكوت نفسياً .

سادساً : نقد رأيه في مسألة سماع كلام الله :

تقدم في عرض رأي النسفي وأسلافه من الماتريدية إنكارهم سماع كلام الله لأنه عبارة عن المعنى النفسي والمعنى لا يسمع إنما المسموع هو الحروف

(١،٢) سبق تخريجهما .

(٣) مجموع الفتاوى ٦ / ١٧٩ - ١٨٠ .

(٤) انظر درء التعارض ٤ / ١٢٨ - ١٢٩ .

والأصوات ولما كان كلام الله عندهم ليس بحرف ولا صوت وإنما هو مجرد ما في النفس فإنه لا يمكن سماعه .

أما ما ورد من النصوص المثبتة لسماع كلام الله فهي محمولة على سماع اللفظ المخلوق ، والذي سمعه موسى صوت مخلوق عبارة عن كلام الله تعالى وليس هو كلام الله حقيقة وكذا ما سمعه النبي - ﷺ - هو صوت مخلوق تولى الله تخليقه فاسمعه جبريل وأسمعه جبريل للنبي - ﷺ - أما المعنى القديم فلا يمكن سماعه .

وهذا المذهب لاشك في بطلانه أعني إنكار سماع كلام الله لكنه متسق مع جعل أصحابه الكلام هو المعنى فقط وإنكارهم أن يكون اللفظ جزء المعنى ولما كان السماع متعلقاً باللفظ وهم ينكرون أن يكون اللفظ من حقيقة الكلام أنكروا أن يكون كلام الله مسموعاً .

وهذا باطل مركب على باطل فالقول بأن الكلام هو المعنى النفسي فقط باطل وبالتالي تركب عليه إنكار ما ثبت وقوعه من سماع كلام الله ليتسق مذهبهم في ذلك .

أما الذين قالوا بجواز سماع كلام الله وهم الأشعرية مع جعلهم حقيقة الكلام هي المعنى فقط دون اللفظ فقد تناقضوا إذ « المعنى المجرد لا يسمع ومن قال إنه يسمع فهو مكابر »[1] لذا صرح بعضهم بأن كلام الله لا يسمع حينما عرف التلازم بين السماع والصوت كالرازي[2] .

ومذهب السلف أن كلام الله مسموع يسمعه من يشاء من عباده فقد أسمعه موسى وأسمعه جبريل وأسمعه ملائكته وسوف يسمعه الخلائق يوم القيامة وعلى هذا المعتقد دلت النصوص الشرعية مثل :

---

(١) فتاوى ابن تيمية ١٢ / ١٣٠ .

(٢) انظر معالم أصول الدين ٦٤ .

قوله تعالى : ﴿ **وكلم الله موسى تكليماً** ﴾[١] . وقال تعالى : ﴿ **وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين** ﴾[٢] .

وقال تعالى : ﴿ **فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري** ﴾[٣] .

فهذا صريح في أن الله أسمع موسى كلامه بصوت نفسه ، ولو كان ذلك الصوت المسموع ليس كلام الله وإنما كلام مخلوق للزم عليه أن يكون ذلك المخلوق دعا موسى لعبادته وقال له أنا ربك ... وهذا لا يقوله عاقل .

ويقول الله تعالى : ﴿ **ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين** ﴾[٤] .

ويقول : ﴿ **ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون** ﴾[٥] .

ويقول الرسول - ﷺ - : « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان »[٦] .

وتخصيص موسى بسماع كلام الله إذا لم يكن السماع حقيقة فما المزية لموسى حينئذ على غيره من الأنبياء حتى يخصه بالذكر ، بل إنه على القول بأن موسى سمع من شجرة أو نحوها يكون غيره ممن سمع من الملك مباشرة أفضل منه .

وقال الإمام أبو حنيفة : « وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال تعالى : ﴿ **وكلم الله موسى تكليماً** ﴾ »[٧] .

---

(١) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

(٢) سورة الشعراء ، آية (١٠) .

(٣) سورة طه ، آية (١١ - ١٤) .

(٤) سورة القصص ، آية (٦٥) .

(٥) سورة القصص ، آية (٧٤) .

(٦) أخرجه البخاري في الرقاق من صحيحه برقم ٦١٧٤ ؛ وفي التوحيد برقم ٧٠٠٥ ، ٧٠٧٤ ؛ ومسلم في الزكاة برقم ١٠١٦ .

(٧) الفقه الأكبر (بشرح القاري ٤٦) .

سابعاً : التعقيب على رأيه في القرآن الكريم :

رأينا في عرض رأيه في هذه المسألة أنه يذهب إلى أن القرآن الكريم عبارة عن كلام الله ولا يطلق عليه كلام الله إلا مجازاً إذ الكلام الحقيقي هو ما يقوم بالنفس من المعنى أما هذه العبارات واللغات فهي دلالات على ذلك المعنى القديم .

ويرى النسفي أنه لا ينبغي التوقف في مسألة القرآن بل يقال القرآن كلام الله غير مخلوق والمقصود الصفة النفسية ولا يتوقف في ذلك إلا عند الاشتباه .

وقد صرح بحدوث القرآن وخلقه وأنه لا خلاف مع المعتزلة في القرآن الكريم إنما الخلاف معهم في الصفة النفسية فالمعتزلة ينفونها وهو يثبتها .

ومذهب السلف أن القرآن كلام الله حقيقة ليس بخالق ولا مخلوق وأن القول بأن القرآن الكريم عبارة أو حكاية عن كلام الله مذهب باطل بل هو أفسد من مذهب المعتزلة لأن المعتزلة وإن قالوا إن القرآن مخلوق فإنهم قالوا : إنه كلام الله أما الكلابية وأتباعها فلا يرونه كلام الله حقيقة مع اتفاقهم مع المعتزلة أنه مخلوق .

وقد ثبت بنصوص الشرع وإجماع سلف الأمة أن ما بين دفتي المصحف كلام الله وليس عبارة عنه ولا حكاية .

قال تعالى : ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾[1] . وبالإجماع فالمقصود حتى يسمع القرآن العربي الذي سماه الله كلاماً ونسبه إلى ذاته العليه .

وقد توعد الله من جعل القرآن قول البشر بسقر ، قال تعالى : ﴿ **فقال إن هذا إلا سحر يؤثر إن هذا إلا قول البشر سأصليه سقر** ﴾[2] .

فمن قال إن القرآن لفظ محمد – ﷺ – أو غيره فقد قال بقول الوليد ومن زعم أن الوليد قصد المعنى فقد أبعد النجعة لأن الوليد قاله في القرآن المتلو المسموع ولم يفرق بين اللفظ والمعنى ، لكن من قال بخلق اللفظ دون المعنى يكون قد قال بنصف قول الوليد .

---

(١) سورة التوبة ، آية (٦) .

(٢) سورة المدثر ، آية (٢٤ – ٢٦) .

ومثل قول الوليد قول من قال : ﴿ **إن هذا إلا إفك افتراه** ﴾[١] وقول من قال : ﴿ **إن هذا إلا أساطير الأولين** ﴾[٢] ، وقول من قال : ﴿ **إن هذا إلا اختلاق** ﴾[٣] فإنها في المعنى واحدة وقد استدل بهذه الآيات الإمام الدارمي على كفر من قال بأن القرآن مخلوق[٤] .

وفيه موافقة للفظية الذين يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة .

وقد أجمع السلف على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق لأنه صفته وصفته غير مخلوقة ، وكفروا من قال بخلق القرآن الكريم[٥] .

ونصوصهم في ذلك أكثر من أن تحصر ومن تلك النصوص :

سأل رجل النضر بن محمد عن القرآن فقال النضر : من قال بأن هذه الآية : ﴿ **إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني** ﴾ مخلوقة فقد كفر : فلقيت عبد الله بن المبارك فأخبرته فقال : صدق أبو محمد عافاه الله ما كان الله ليأمرنا أن نعبد مخلوقاً[٦] وروى الدارمي عن حماد بن أبي سليمان أنه كفر من زعم أن القرآن مخلوق[٧] .

وقال الثوري : « من زعم أن قول الله عز وجل ﴿ **يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم** ﴾ مخلوق فهو كافر زنديق حلال الدم »[٨] .

---

(١) سورة الفرقان ، آية (٤) .

(٢) سورة الأنعام ، آية (٢٥) .

(٣) سورة ص ، آية (٧) .

(٤) انظر الرد على الجهمية ١٧١ ط البدر .

(٥) انظر رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص ١٠٦ ، وعنه ابن قدامة في حكاية المناظرة في القرآن ص ١٩ .

(٦) رواه اللالكائي مجلد ١ / ٢٥٦ ؛ وانظر الرد على الجهمية للدارمي ١٧٨ ؛ وكذا السنة لعبد الله بن أحمد ١ / ١٠١ .

(٧) انظر الرد على الجهمية للدارمي ص ١٧٨ .

(٨) السنة لعبد الله بن أحمد ١ / ١٠٧ .

وقال سفيان ابن عيينة : « القرآن كلام الله عز وجل من قال مخلوق فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر »[١] .

وقال أبو نصر السجزي : « لا خلاف بين المسلمين أجمع في أن القرآن كلام الله عز وجل وأنه الكتاب المنزل بلسان عربي مبين الذي له أول وآخر وهو ذو أجزاء وأبعاض وأنه شيء ينقري[٢] ويتأتى أداؤه وتلاوته ثم اختلفوا بعد هذه الجملة فقال أهل الحق هو غير مخلوق لأنه صفة من صفات ذاته وهو المتكلم به على الحقيقة وهو موصوف بالكلام فيما لم يزل ... واتفق المنتمون إلى السنة بأجمعهم على أنه غير مخلوق وأن القائل بخلقه كافر » .

ثم قال : « ومنكر القرآن العربي وأنه كلام الله كافر بإجماع الفقهاء »[٣] .

ويقول الأشعري : « ولم نجد أحداً ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الأخبار ويأتم به المؤتمرون[٤] من أهل العلم يقول بخلق القرآن وإنما قال ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم لا موقع لهم »[٥] .

قال ابن المبارك : « سمعت الناس منذ تسعة وأربعين عاماً يقولون : من قال : القرآن مخلوق فامرأته طالق ثلاثاً بتة قلت - أي الراوي عنه - ولم ذلك ؟ قال : لأن امرأته مسلمة ومسلمة لا تكون تحت كافر » قال اللالكائي - معلقاً على هذا النص - : لقي عبد الله ابن المبارك جماعة من التابعين مثل سليمان التيمي وحميد الطويل وغيرهما وليس في الإسلام في وقته أكثر رحلة منه وأكثر طلباً للعلم وأجمعهم له وأجودهم معرفة به وأحسنهم سيرة وأرضاهم طريقة مثله ولعله يروى عن ألف شيخ من التابعين . فأي إجماع أقوى من هذا[٦] ؟

---

(١) السنة لعبد الله بن أحمد ١ / ١١٢ .

(٢) هكذا بالأصل والصحيح يُقرأ .

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت ١٠٥ - ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) كذا في نسخة فوقية والصحيح « المؤتمون » كما في نسخة بشير عون ص ٩١ ونسخة الشيخ حماد الأنصاري ص ١١١ .

(٥) الإبانة ص ٩٦ بتحقيق فوقية .

(٦) شروح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة مجلد ١ ص ٢٤٤ برقم ٤٠٥ .

ومما استدل به السلف على كفر من قال بخلق القرآن أن هنـاك آيـات تصـف القرآن بأنه من علم الله كقوله تعالى : ﴿ **ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جـاءك من العلم** ﴾[1] وقوله : ﴿ **من بعد ما جاءك من العلم** ﴾[2] فالقرآن مـن علـم الله فمن زعم أن علم الله مخلوق فهو كافر[3] .

ومما استدلوا به أيضاً قوله تعالى : ﴿ **ولكن حق القـول مـني** ﴾[4] ومـا كـان من الله فهو غير مخلوق[5] .

ونصوص السلف في تكفير من زعم أن ما بين دفـتي المصحـف مخلـوق كثـيرة جداً أوردها الأئمة في مصنفاتهم كاللالكائي وابن خزيمة وعبد الله بن الإمام أحمد وغيرهم بل إن اللالكائي في كتابه أصول أهل السـنة والجماعـة روى هـذا القـول عن أكثر من خمسمائة عالم من علماء السلف[6] كلهم أفتوا بكفـر مـن قـال بخلـق القرآن وما ذلك إلا لأن القرآن عندهم كلام الله وكلامـه سـبحانه صفتـه وصفتـه ليست مخلوقة لكن الذين قالوا بالكلام النفسـي كالنسـفي لا يقولـون بخلـق صفـة الكلام وإنما هي صفة قديمة عندهم منزهة عن الحدوث وإنما المخلوق هو العبارات الدالة عليها ولذا تجدهم يحتاطون في هذه المسألة فلا يقولون القرآن مخلـوق هكـذا بإطلاق وإنما يقولون هو كلام الله غير مخلوق ويعنون به الصفة النفسية القديمة أمـا العبارات العربية فـهذه عندهـم مخلوقـة وقـد صرحـوا بذلـك وأنـه لا خـلاف مـع المعتزلة في هذا القدر وإنما الخلاف معهم في إثبات المعنى القديـم ، وقـد مـر ذكـر ذلك .

---

(١) سورة البقرة ، آية (١٢٠) .

(٢) سورة البقرة ، آية (١٤٥) .

(٣) انظر شرح أصول أهل السنة للالكائي ١ / ٢٦٣ .

(٤) سورة السجدة ، آية (١٣) .

(٥) انظر الحجة في بيان الحجة ١ / ٢٢٩ .

(٦) وقد استغرق ذلك من ص ٢٢٧ - ٣١٢ من المجلد الأول .

وأما لفظ « العبارة والحكاية » أي أن القرآن هو عبارة أو حكاية عن كلام الله فهذا اللفظ باطل لأن القرآن العربي تكلم الله به وجبريل بلغه عنه ولفظ الحكاية أبطل من لفظ العبارة ولذا عدل عنه المتأخرون لأن معنى الحكاية المماثلة وهذا ممتنع في القرآن فإنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله كما قال تعالى : ﴿ **قل لإن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله** ﴾(١) أما إذا كان حكى بمعنى بلغ عن الله فهذا صحيح(٢) .

ولو كان القرآن عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله حقيقة للزم عليه لوازم باطلة :

منها أن القرآن ليس كلام الله حقيقة مع ثبوت ذلك بنصوص الشرع وإجماع السلف .

ومنها : لزوم موافقة المعتزلة في مذهبهم في القرآن وأنه مخلوق ، وقد قال النسفي بهذا كما رأينا .

ومنها : أن هذا القول هو نفس قول الوحيد الذي هو الوليد بن المغيرة الذي وعد بسقر عندما قال عن القرآن : ﴿ **إن هذا إلا قول البشر** ﴾(٣) .

ومنها : موافقة اللفظية القائلين ألفاظنا بالقرآن مخلوقة والذين عدهم الإمام أحمد جهمية(٤) .

ومنها : أنه لو كان ما في المصحف عبارة عن كلام الله لما حرم على الجنب والمحدث مسه ولو كان ما يقرؤه القاريء ليس كلام الله لما حرم على الجنب والمحدث قراءته(٥) .

---

(١) سورة الإسراء ، آية (٨٨) .

(٢) انظر فتاوى ابن تيمية ١٢ / ٥٥٢ .

(٣) انظر الرد على الجهمية للدارمي ١٧١ .

(٤) انظر السنة للخلال رقم ٢١١٣ ، ٢١٦٧ .

(٥) انظر شرح الطحاوية ص ١٩٠ ط. د. التركي .

ومنها أنه لو حلف رجل لا يقرأ كلام الله ثم قرأ القرآن لم يحنث لأنه قـرأ مـا هو عبارة عنه حينئذٍ وهذا اللازم باطل[١] .

فتبين بهذه اللوازم الباطلة أن القرآن العربي كلام الله حقيقة وليس هو عبـارة عن كلام الله ولا حكاية عنه بل هو كلام الله محفوظ في الصدور ومقروء بالألسن ومكتوب في المصاحف .

---

(١) انظر رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص ١٥٥ - ١٥٦ حيث أورد حديـث « مـن حلـف بسـورة البقرة لزمه في كل آية كفارة » .

الفصل السابع

صفة الإرادة

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الإرادة .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الإرادة .

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة الإرادة

أولاً : مفهوم الإرادة عنده

بدأ النسفي بحثه في الإرادة ببيان حدها واشتقاقها لغة حيث ذكر أن الإرادة في اللغة مشتقة من الرود ، والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سُمي طالب الكلأ المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائداً .

ويطلق الرود أيضاً ويراد به الميل ومنه قولهم : جارية روداء وهي التي تتمايل في مشيتها .

ويجوز أن يكون الأصل في الرود هو الميل إلا أنه استعمل في الطلب لأن الطالب للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة بل يميل تارة يميناً وتارة شمالاً ويجوز أن يكون الأصل في الرود هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل لما أن الميل عن الاستقامة لن يكون إلا لطلب شيء يأملونه[١] .

هكذا شرح النسفي معناها لغة ثم أبان بعد ذلك عن حدها الاصطلاحي فذكر لها حدين :

أحدهما : أنها « معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هي له القصد والاختيار »[٢] .

ثانيهما : أنها « معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصاً عند تجانس المفعولات »[٣] .

والمراد بها عند المتكلمين كلا المعنيين أي كون الموصوف بها مختاراً في فعله وخروج مفعولاته على وجه دون وجه ، وهي ترادف المشيئة عندهم ما عدا الكرامية فقد فرقوا بينهما كما يذكر أبو المعين[٤] .

---

(١) انظر التبصرة ص ٣٧٣ .

(٢) البتصرة ٣٧٣ .

(٣) التبصرة ٣٧٤ ؛ وانظر التمهيد ٢٠٧ .

(٤) انظر التبصرة ٣٧٤ - ٣٧٥ . وانظر أصول الدين للبغدادي ١٠٢ حيث صرّح بأن الإرادة هي المشيئة .

وعند بيان النسفي لمفهوم الإرادة قام بإبطال المفاهيم الأخرى للإرادة ومن تلك المفاهيم :

ما ذهب إليه النجار من أن معنى قولنا مريد أي ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير إثبات وصف له على الحقيقة[١] .

وذهب النظام والبغداديون كالكعبي والخياط ومن تابعهم إلى أن الله لا يوصف بالإرادة حقيقة بل مجازاً فإذا قيل أراد الله كذا فإن كان ذلك فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر ، وإن كان ذلك فعل غير الله فمعناه أنه أمر به واستدلوا على مذهبهم هذا بأن الإرادة هي الشهوة فلو كان الله مريداً لكان مشتهياً وحيث لم يكن مشتهياً دل أنه ليس بمريد[٢] .

وقد رد النسفي على تلك المفاهيم كما يلي :

١ - ما قيل : من أن معنى كونه مريداً أي ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب أي ليس هنا معنى وجودي وإنما هي معنى سلبي لا حقيقة له فقد رد عليه النسفي بأن ما ذهب إليه هؤلاء يوجب أن تكون الأعراض كلها مريدة لأنها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهيه ، وحيث قد ثبت أن الأعراض ليست مريدة مع انتفاء هذه المعاني عنها دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني ، والأعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة[٣] .

٢ - وأما ما قيل من أن الإرادة هي الشهوة فلو كان الله مريداً لكان مشتهياً وحيث لم يكن مشتهياً دل على أنه ليس بمريد فيرد النسفي بأن تفسير الإرادة بالشهوة ليس على إطلاقه لأن الشهوة إرادة مخصوصة وهي إرادة ما فيه نفع إما لذة وإما غيرها والله لا ينتفع بشيء فلا تكون إرادته اشتهاء ثم إن الأدلة التي

(١) التبصرة ٣٧٤ . وانظر الملل والنحل للشهرستاني ٨٩ .

(٢) التبصرة ٣٧٥ . وانظر الصفدية ٢ / ١٠٧ . ونهاية الإقدام ٢٣٨ .

(٣) انظر التبصرة ٣٧٤ .

بيناها - كما يقول - تثبت أن الله مريد ، وقامت الدلالة على امتناع وصفه تعالى بالشهوة وما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود فمن جعل الإرادة هي الشهوة فقد جعل الواجب ممتنعاً والممتنع واجباً وهذا محال[1] .

٣ - وما قيل من أن الإرادة بمعنى الفعل المراد فذلك باطل بأمرين :

الأول : أن الإرادة من خواص الحي عند أهل اللغة كالعلم والقدرة فلو كانت هي المراد لجاز ذلك في القدرة والعلم ولكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور وكان كل سواد وبياض وحركة علماً لله وقدرة ، وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لأنهما من خواص الحي فكذلك في الإرادة لأنها أيضاً من خواص الحي .

الثاني : لو فرض أن الإرادة ليست من خواص الحي مثل السواد والبياض وغيرهما مما ليس من خواص الحيّ وفرض أن الإرادة هي عين المراد - لجاز حينئذ وصف الجمادات والموات بالإرادة على الحقيقة ، وحيث أن وصف الجماد والموات بالإرادة محال فإنه يدل على أن كون الإرادة هي الفعل المراد محال[2] .

٤ - ويبطل قول من يفسر إرادة الله إذا أضيفت إلى العباد بكون المراد منها الأمر كما هو مذهب بعض المعتزلة بقوله تعالى : ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً** ﴾[3] فلو كانت الإرادة أمراً لكان معنى الآية : ولو أمر ربك لآمن في الأرض كلهم جميعاً وهذا المعنى فاسد لما يلي :

أ - أنه يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن وحينئذ فإن من ترك الإيمان لم يكن عاصياً بتركه .

ب - ويؤدي إلى أن كل من أمره الله سبحانه ينبغي أن يكون مؤمناً وهذا خلاف الواقع فإن كثيراً من المأمورين لم يؤمنوا .

---

(١) انظر التبصرة ٣٧٥ ، ٣٧٧ . وانظر التمهيد لقواعد التوحيد للامشي ص ٧٨ .

(٢) انظر التبصرة ٣٧٦ .

(٣) سورة يونس ، آية (٩٩) .

وكلا الأمرين يؤديان إلى أن كلام الله فيه تناقض وكذب وذلك محال فدل على بطلان ما قاله هؤلاء[١] .

ثانياً : كون الإرادة صفة قائمة بذات الباري:

يثبت أبو المعين الإرادة صفة قائمة بذات الباري جل وعلا وأن إرادته ليست قائمة بغيره والله مريد بتلك الإرادة لا مريداً بذاته أي أن الله موصوف بالإرادة على وجه الحقيقة لا على المجاز .

وقد دلل على قيام صفة الإرادة بذات الله بما يلي :

١ - دليل الاختصاص وقد عبر عنه بقوله : « ودليلنا أن الله مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها ، وكذا على هيئات مخصوصة في أمكنة مخصوصة وأزمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع مساواة غيرها من الوجوه إياها في الجواز »[٢] .

وهذا الدليل مبني على قياس الغائب على الشاهد إذ الفاعل في الشاهد موصوف بالإرادة - لما مر في صورة الدليل - فكذا في الغائب ، وقد نبه أبو المعين نفسه على هذا .

وهذا الدليل هو الذي عليه جمهور المتكلمين والنظار[٣] فقد استدل به الباقلاني والغزالي والقاضي عبد الجبار والرازي والشهرستاني والتفتازاني والايجي والباجوري[٤] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٧٧ .

(٢) انظر التبصرة ٣٧٥ - ٣٧٦ . وانظر التمهيد ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣) ابن تيمية في شرح الأصفهانية ص ٤٦ .

(٤) انظر الانصاف للباقلاني ص ٣٦ ؛ والاقتصاد للغزالي ٦٥ - ٦٦ ؛ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ٤٣٥ ؛ والمحصل للرازي ٣٩١ ؛ وأصول الدين ٥٤ له ؛ ونهاية الاقدام ٢٣٩ - ٢٤٠ ؛ شرح النسفية ٥١ ؛ والمواقف ٢٩١ ؛ وحاشية الباجوري على السنوسية ٦٤ .

٢ - دليل الكمال فالإرادة صفة كمال وعدمها صفة نقص والله موصوف بالكمال فلو لم يتصف بها لاتصف بضد من أضدادها . وفي ذلك يقول : « لو لم يكن مريداً لكان مضطراً في أفعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه إذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تخليق لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه ، ومن هو بهذه الصفة محدث »[1] .

وقد سبق عند الحديث عن طرق إثبات الصفات .. أن هذا الدليل عام لجميع الصفات وهو طريق صحيح ، وقد استدل به الأشعري على إثبات صفة الإرادة بخصوصها[2] إلا أن المتأخرين أعرضوا عن هذا الدليل واعتمدوا على دلالة التخصيص التي مر ذكرها .

وبعد أن بين النسفي أدلته على إثبات صفة الإرادة قائمة بذات الله ذكر أن الارادة معنى وراء الذات وليست هي الذات فالله مريد بإرادة ليست هي الذات لا كما زعم النجار من أنه مريد لذاته « لأن ذاته تعالى ليس بإرادة ، وكون الذات مريداً بما ليس بإرادة ككونه عالماً بما ليس بعلم أو متحركاً بما ليس بحركة أو أسود بما ليس بسواد وهو تجاهل ودلالة بطلان ذلك قد مرت في مسألة الصفات »[3] .

كما إن النسفي بإثباته لقيام الإرادة بالذات يرد على من يرى أنها قائمة لا في محل كما هو مذهب العلاف والجبائيين[4] إذ ذهبوا إلى أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل وقد أبطل مذهبهم هذا من أوجه متعددة منها :

١ - استحالة قيام العرض بنفسه من غير محل يوجد فيه وقد سبق بيان ذلك .

---

(١) التبصرة ٣٧٦ . وانظر التمهيد ٢٠٦ .

(٢) انظر اللمع ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) التمهيد ٢٠٨ . وانظر التبصرة ٣٧٨ وفي مسألة الصفات وعلاقتها بالذات انظر التبصرة ص ٢٠٠ ؛ والتمهيد ١٦٦ - ١٧٢ .

(٤) انظر التبصرة ٣٧٩ ؛ والفرق بين الفرق ص ١٢٧ ، ١٩٢ - ١٩٤ ؛ ومقالات الإسلاميين ص ٥١٠ ؛ والملل والنحل ٥١ ، ٨٠ .

٢ - أنها إذا قامت لا في محل لم يكن ذات أولى بالاتصاف بها من غيره فينبغي أن يكون الله وجميع من في العالم مريدين بتلك الإرادة وكذا في جميع الأعراض .

٣ - لو جاز وجودها لا في محل لجاز وجودها في محل لا حياة فيه من باب أولى ، حيث قد ثبت بالإجماع أن الإرادة من خواص الحي وهي عرض تفتقر إلى محل لاستحالة قيام الأعراض بنفسها فهاهنا شرطان شرط عام لجميع الأعراض وهو افتقارها إلى محل وشرط خاص وهو كونها من خواص الحي فعند وجودها في محل لا حياة فيه وجد أحد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الأعراض وانعدم الشرط الخاص وذلك أقرب للمعقول من وجودها لا في محل أما وجودها لا في محل فإن فيه انعدام الشرطين جميعاً ، وإذا كان لا يمكن وجودها في محل لا حياة فيه لما أنها من خواص الحيّ فكيف بوجودها لا في محل[١] ؟

ثالثاً : أزلية الإرادة

يذهب النسفي إلى أن إرادة الله سبحانه أزلية قائمة به وليست بحادثة حتى لا يلزمه القول بحلول الحوادث في ذات الباري ويرد على الكرامية القائلين بحدوثها في ذات الباري وعلى الجبائيين والعلاف القائلين بحدوثها لا في محل[٢] وذلك بإلزامهم - على القول بحدوثها - أن تكون حدثت بإحداث الله أو بنفسها أو تكون حدثت بإحداث غير الله لها . وكل هذه الافتراضات فاسدة وبيان ذلك :

أنها لو حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين :

أحدهما : أنه لو جاز ذلك لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت الصانع إذ تكون الحادثات مستقلة عنه حدثت بنفسها .

الثاني : لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار ويجوز أن لا تحدث أبداً وحينئذٍ لا يتصور من الله إحداث العالم ولا الخروج من الاضطرار وحيث ثبت ذلك ثبت له بغيره لا بنفسه وكل ذلك من أمارات الحدث[٣] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ .

(٣) انظر التبصرة ٣٨٠ ؛ والتمهيد ٢٠٩ .

وإن أحدثها غيره فإما أن يكون ذلك الغير قديماً أو محدثاً ، فإن كان قديماً فهو القول بالقديمين ، وإن كان محدثاً ، فإن حدث بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث العالم لا بالصانع فإن كان ذلك الغير أحدثه الصانع لا بإرادة منه كان مضطراً وهو فاسد لأنه لو جاز أن يحدث الصانع بغير إرادة منه ذلك الغير المحدث للإرادة لجاز ذلك في جميع الحادثات ، فتعطلت الإرادة .

وإن أحدث الصانع بإرادة منه ذلك الغير المحدث للإرادة فكيف يتصور إحداث محدث الإرادة بإرادة لم يحدثها المحدث بعد[١] ؟

أما الافتراض الثالث فهو كون الباري أحدث الإرادة بنفسه فلا يخلو إما أن يحدثها بإرادة أو لا بإرادة ولا يجوز أن يكون أحدثها بإرادة لأن الكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى وهكذا في الثالثة والرابعة فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وذلك باطل لأنه فيه تعليق حدوث العالم بما لا نهاية له والعالم حادث مشاهد فبطل القول بتسلسل الإرادات إلى ما لا يتناهى .

وكذلك لا يجوز أن يكون الباري أحدث الإرادة بغير إرادة منه لأنه يكون مضطراً وقتها والاضطرار علامة الحدث ولو جاز إحداث الإرادة لا بإرادة لجاز إحداث جميع العالم لا بإرادة وخرجت من حد الإفادة وذلك باطل[٢] .

هذا ونرى هذا الافتراض الثالث عند الأشعري بشكل آخر[٣] حيث قد استدل على قدم الإرادة بما استدل به على قدم الكلام من أن الإرادة لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يحدثها الباري في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها من على ما مر في صفة الكلام .

ثم يذكر النسفي أن قول الكرامية بحدوث الإرادة في ذات الله يوجب إما القول بحدوث الصانع أو القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال[٤] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٨١ .

(٢) انظر التبصرة ٣٨٠ ؛ والتمهيد ٢٠٩ .

(٣) انظر اللمع ص ٤٧ .

(٤) انظر التبصرة ٣٨٢ .

رابعاً : وحدة الإرادة

يذهب النسفي إلى أن الله تعالى مريد لجميع مراداته أجمع بإرادة واحدة[١] .

ويرى أن تعدد الإرادات لا يكون إلا بتخصيص مخصص وجعل جاعل وذلك من أمارات الحدوث وقد سبق منه أن أقام الدلالة على أزلية الإرادة وقدمها وبالتالي وحدتها وعدم تعددها إذ التعدد دلالة الحدث وذلك كالعلم والقدرة والسمع والبصر كلها واحدة مع تعدد متعلقاتها .

وهذا بناء على مذهبه في أن الصفات القديمة لا تعدد فيها وإنما التعدد في المتعلقات ويدلل على مذهبه هذا بأنه ما من مراد من مرادات الله إلا ويجوز تعلق الإرادة به على التعيين فلو قيل إنها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم تتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا باقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من أمارات الحدوث وقد قامت الدلالة على أنها صفة أزلية فاستحال كونها بتخصيص مخصص وجعل جاعل فكانت للمرادات أجمع إرادة واحدة وذلك كالعلم فإنه سبحانه عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد وكذا القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين[٢] .

وهو بهذا الاستدلال يرد على الكرامية الذين يقولون بتعدد الإرادات وأن لكل مراد إرادة تحدث في ذات الباري فكانت إراداته على عدد مراداته معتبرين في ذلك بالشاهد[٣] .

خامساً : عموم الإرادة

يذهب النسفي إلى عموم إرادة الله ومشيئته وأنها شاملة لكل ما في الكون من خير وشر وحسن وقبيح وأنه لا يخرج شيء عن إرادة الله سبحانه فهو يقول : « والحاصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره

---

(١) انظر التبصرة ٣٨٢ .

(٢) انظر التبصرة ٣٨٣ .

(٣) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١١١ .

وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبته وذلك لأن محبته ورضاه يرجع إلى كون الشيء عنده مستحسناً»[١] .

ويُلحظ هنا أنه يفرق بين الإرادة والرضا فليس كل مراد مرضياً له سبحانه محبوباً فنحن نرى في الشاهد أن الإنسان قد يفعل فعلاً يريده ولا يحبه ولا يرضى به كتناول الأدوية المرة وكقطع اليد عند وقوع الآكلة فيها ونحو ذلك فكذلك في الغائب[٢] وهذه المسألة من مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشعرية[٣] .

وبعد أن بين النسفي مذهبه ومذهب أصحابه من عموم الإرادة لكل شيء فما علم الله أنه يوجد أراد وجوده خيراً كان أو شراً حسناً أو قبيحاً طاعة أو معصية . وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون – أخذ بعد ذلك يبين أن أصحابه بعد اتفاقهم على هذه الجملة اختلفوا فيما وراءها اختلافاً لفظياً :

فمنهم من اكتفى بهذه الجملة وأن الله مريد حدوث كل ما علم حدوثه ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد ولا ينتفى ما أراد أو كما أطلق المسلمون بقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وترك الخوض في التفصيل فلا يقول : إنه أراد الكفر والفرية عليه ... وغير ذلك من المعاصي – تأدباً – مع أنها جميعاً داخلة تحت مراد الله تعالى وهذا مذهب قدماء الأصحاب كعبد الله بن سعيد القطان والماتريدي[٤] وهو ظاهر قول مشايخ النسفي ومنهم من فصل ولم يكتف بقوله أراد الكفر والزنى بل زاد عليه قرينة فقال أراد من الكافر الكفر كسباً قبيحاً منه مذموماً وكذا غيره من المعاصي لئلا يؤدي إلى إيهام الخطأ وهذا مذهب الأشعري[٥] .

---

(١) التبصرة ص ٦٩٠ ؛ وانظر التمهيد ٣١٤ ؛ وتمهيد اللامشي ١٠٨ .

(٢) انظر التمهيد للامشي ١٠٨ .

(٣) سبق ذكر ذلك في التمهيد ص ٥٠ – ٥١ .

(٤) انظر تفسير الماتريدي ١ / ٢٤٩ عند قوله تعالى : ﴿ **حسداً من عند أنفسهم** ﴾ .

(٥) انظر التبصرة ٦٩٠ – ٦٩١ . وانظر أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ١٠٤ حيث نص على القولين ونسب الأول لابن كلاب والثاني للأشعري فلعل النسفي استفاده منه .

ويرى أبو المعين أنه لا خلاف حقيقة بين أصحابهم بل يختار بعضهم عبارة لا يسبق منها إلى وهم سامع معنى لم يقصده المتكلم(١) .

أدلة النسفي على عموم الإرادة :

وقد استدل النسفي على عموم إرادة الله بالسمع والإجماع والعقل :

أ - أما السمع فمثل :

١ - قوله تعالى : ﴿ **ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً** ﴾(٢) « دلت الآية أنه أراد منهم ازدياد الإثم حيث أملى لهم ليزدادوا إثماً » .

٢ - ومثلها قوله تعالى : ﴿ **ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس** ﴾(٣) « ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما به يصير لجهنم »(٤) .

٣ - قوله تعالى : ﴿ **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً** ﴾(٥) .

« فجعل شرح الصدور سبباً يحصل به الإيمان ، وضيق الصدر وحرجه سبباً يحصل به الضلال ، وأخبر أنه متى أراد أن يهدي إنساناً يشرح صدره ليهتدي ومن أراد ضلاله يجعل صدره ضيقاً حرجاً لئلا يؤمن فيبقى على الكفر »(٦) .

٤ - وأخبر تعالى عن نوح عليه السلام أنه قال لقومه : ﴿ **ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم** ﴾(٧) « ذكر أن الله يريد أن يغوي الكفرة »(٨) .

---

(١) انظر التبصرة ٦٩١ .

(٢) سورة آل عمران ، آية (١٧٨) .

(٣) سورة الأعراف ، آية (١٧٩) .

(٤) التبصرة ٦٩٣ . وانظر التمهيد ٣١٨ .

(٥) سورة الأنعام ، آية (١٢٥) .

(٦) التبصرة ٦٩٤ . وانظر التمهيد ٣١٨ .

(٧) سورة هود ، آية (٣٤) .

(٨) انظر التبصرة ٦٩٦ ؛ والتمهيد ٣١٨ .

٥ – قوله تعالى : ﴿ **ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً** ﴾[١] .

« قيل : فتنته أي عذابه ، وقيل : امتحانه بالرجم والقتل ، وإرادة ذلك بدون إرادة ما يستوجب به إرادة ظلم »[٢] .

٦ – قوله تعالى : ﴿ **فلو شاء لهداكم أجمعين** ﴾[٣] وقال : ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً** ﴾[٤] وقوله : ﴿ **ولو شاء الله ما أشركوا** ﴾[٥][٦] .

ب – وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير اضطراب قلب[٧] .

جـ – وأما المعقول :

١ – فإن الله سبحانه وتعالى : « لو شاء من الكافر الإيمان والكافر شاء من نفسه الكفر ثم كان الكفر دون الإيمان لتعطلت مشيئة الله تعالى بمشيئة الكافر وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله تعالى ، وكذا مشيئة إبليس أنفذ في سلطان الله تعالى من مشيئة الله تعالى لكون أكثر الخلق كافرين »[٨] .

٢ – ودليل عقلي آخر وهو أن « من أدل الدلائل على ضعف الملك وعجزه أن يوجد في ملكه ما لا يشاء ويشاء أشياء فلا تكون ولا يشاء أشياء فتكون على كره منه ، ووصف الله تعالى بذلك محال ، وهذا يرد على دلالة التمانع بالابطال ويؤدي إلى تصحيح مذهب الثنوية »[٩] .

---

(١) سورة المائدة ، آية (٤١) .

(٢) التبصرة ٦٩٨ .

(٣) سورة الأنعام ، آية (١٤٩) .

(٤) سورة يونس ، آية (٩٩) .

(٥) سورة الأنعام ، آية (١٠٧) .

(٦) انظر التبصرة ٦٩٨ ؛ والتمهيد ٣١٩ .

(٧) انظر التبصرة ٧٠٤ ؛ والتمهيد ٣٢٤ ؛ وتمهيد اللامشي ١٠٧ . وانظر التوحيد للماتريدي ٢٩١ .

(٨) التبصرة ٦٩٨ ؛ وانظر التمهيد ٣٢٠ ؛ وانظر الابانة للأشعري ١٦٤ ط. فوقية ؛ وانظر شرح الطحاوية ١٣٣ – ١٣٤ ط. التركي . حيث استدل الجميع بهذا الدليل .

(٩) التبصرة ٦٩٨ – ٦٩٩ .

وبيان ذلك أنه قد ثبت بدلالة التمانع وحدانية الله تعالى وبطلان مذهب الثنوية فإذا جوزنا وقوع فعل غير الله بغير إرادة منه سبحانه أبطلنا دلالة التمانع وبالتالي مدلولها وهو التوحيد وصححنا مذهب الثنوية .

وخلاصة القول أن النسفي يرى أن الله تعالى : « مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده »[١] .

ولا يفوت النسفي في هذا المقام أن يبين رأي المعتزلة في المسألة فقد ذكر أن المعتزلة زعمت « أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة وطاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم أن الله تعالى مريد لها ومنهم من زعم أن الله غير مريد لها »[٢] .

ثم يقول : « وزعمت المعتزلة أن ما أمر الله تعالى به أراد وجوده وإن علم أنه لا يوجد وما نهى الله عنه كره وجوده وأراد أن لا يوجد وإن علم وجوده فلما كان أمر فرعون بالإيمان أراد منه الإيمان وإن علم أنه لا يوجد منه الإيمان ولما نهاه عن الكفر أراد ألا يوجد منه الكفر وإن علم أنه يوجد »[٣] .

وهذا المذهب خلاف ما ذهب إليه النسفي ، إذ الإرادة عنده عامة شاملة أما عند المعتزلة فهي خاصة بما كان طاعة وحكمة وأما ما ليس بطاعة ولا حكمة فليس بمراد لله تعالى فإرادة الله عندهم موافقة للأمر ، وعند النسفي وأصحابه موافقة للعلم وعلى هذا يدور الخلاف[٤] .

وقد ذكر النسفي أدلة المعتزلة السمعية والعقلية على ما ذهبوا إليه ورد عليها ومما ذكره من تلك الأدلة :

---

(١) التمهيد ٢١٠ .

(٢) التبصرة ٦٨٩ .

(٣) التبصرة ٦٩٠ .

(٤) انظر التبصرة ٦٩٠ .

١ - قوله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾[١] حيث قال المعتزلة « أخبر تعالى أنه خلقهم جميعاً للعبادة ، وأنتم تقولون إنه خلق الكفرة منهم والعصاة لا للعبادة بل للكفر والمعصية »[٢] .

قال القاضي عبد الجبار : « وهذه اللام لام الغرض والإرادة فكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة »[٣] .

ويرد النسفي عليهم بأن معنى الآية : إلا ليكونوا عباداً لي لا أن يكون المراد أنهم يعبدونه بفعلهم الاختياري فإن الآية إذا حملت على هذا التأويل صح العموم فيها فيصير كل صغير وكبير وعاقل ومجنون عباداً لله ، أما لو حملت الآية على العبادة فإن العموم الذي فيها ينتفي ولا يصح لأن الصغار والمجانين لا تجب عليهم العبادة وإجراء الآية على العموم أولى[٤] .

واستدل المعتزلة أيضاً بقوله تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾[٥] والكفر أعسر العسر والله قد نص أنه لا يريد بنا العسر[٦] .

ويرد عليهم أبو المعين :

أ - بأن هذا خطاب للمؤمنين بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم** ﴾[٧] ونحن نقول لم يرد بهم الكفر .

ب - ثم إن الآية وردت في إثبات الرخصة للمسافر والمريض بالإفطار في رمضان والقضاء في أيام أخر فاليسر مذكور في الآية المراد به الترفيه والرخصة

---

(١) الذاريات ، آية (٥٦) .

(٢) التبصرة ٦٩٢ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ٤٦٠ .

(٤) انظر التبصرة ٧٠٩ - ٧١٠ ؛ والتمهيد ٣٢٦ .

(٥) سورة الذاريات ، آية (١٨٥) .

(٦) انظر التبصرة ٦٩٢ .

(٧) سورة البقرة ، آية (١٨٣) .

وليس المراد به الإيمان ، والمراد من العسر ما يضاد الرخصة من التشديد لا الكفر[١] .

٣ – ومما ذكره أبو المعين من أدلة المعتزلة قوله تعالى : ﴿ **سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا** ﴾[٢] فاحتجوا على شركهم بمشيئة الله فكذبهم الله تعالى ورد قولهم بقوله : ﴿ **كذلك كذب الذين من قبلهم** ﴾ وقوله : ﴿ **كذلك فعل الذين من قبلهم** ﴾ فمن جعل الشرك مراداً لله فقد ساعد المشركين في مذهبهم وقد كذبهم الله بنص كتابه[٣] .

ورد عليهم النسفي بأن الآية تحتمل أوجهاً فتحمل على ما يناسب السياق . ومن تلك الوجوه : أن المشركين أرادوا من ذكر المشيئة : الأمر لا حقيقة المشيئة كما أخبر الله عنهم بقوله : ﴿ **وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها** ﴾[٤] .

ووجه آخر أنهم لما توعدهم الله وأمهلهم ظنوا أن الرسل قد كذبتهم فظنوا أن ذلك مما يرضي الله حيث أمهلهم ولم يعاقبهم مع قدرته عليهم فكان معنى الآية : لو لم يرض الله لما أشركنا .

ويحتمل أنهم جعلوا المشيئة حجة لهم . وقد قال الله في آخر الآية : ﴿ **فلو شاء لهداكم أجمعين** ﴾[٥] فلو لم يكن صدر الآية محمولاً على ما ذكر من الأوجه لنقض آخر الآية أولها وهذا محال[٦] .

---

(١) انظر التبصرة ٧١٠ .

(٢) سورة الأنعام ، آية (١٤٨) .

(٣) انظر التبصرة ٦٩٢ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٤٥٩ .

(٤) سورة الأعراف ، آية (٢٨) .

(٥) سورة الأنعام ، آية (١٤٩) .

(٦) انظر التبصرة ٧١٠ – ٧١١ .

٤ - وناقش النسفي من حججهم العقلية قولهم :

أ - إن مريد السفه سفيه اعتباراً بالشاهد ومريد الكفر كافر ومريد المعصية عاص في الشاهد فكذا الحال في الغائب ، كما أن مريد شتم نفسه والافتراء عليه هو سفيه في الشاهد فكذا في الغائب .

ب - ثم إن القول بعموم الإرادة يجعل العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى فيكون مجبوراً على الكفر والمعاصي وممنوعاً من الإيمان ، فإما أن يكون معذوراً في ذلك وهذا خلاف النص والإجماع وإما أن يكون معاقباً غير معذور فيكون مكلفاً بما لا طاقة له به[1] .

ويرد النسفي على هذه الاستدلالات العقلية بما يلي :

أن ما زعموه من أن مريد السفه سفيه فذلك جهل منهم بحد السفه إذ السفه ما ليس له عاقبة حميدة والسفيه من ليس لفعله عاقبة حميدة وفي إرادة الله لهذه الأشياء وتخليقه لها حكمة بالغة ، وإذا تعلقت العاقبة الحميدة بإرادة السفه كانت حكمة و لم تكن سفهاً فابن آدم الذي قال لأخيه ﴿ **إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك** ﴾ لم يكن سفيهاً نظراً لما آل إليه الأمر من العاقبة الحميدة وموسى عليه السلام حينما قال : ﴿ **واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا** ﴾[2] لم يكن سفيهاً فكذا كل ما أراده الله من الكفر والمعاصي والشرور ليس سفهاً بل ذلك حكمة لأن فيه تحقيق ما علمه أزلاً فكانت إرادته موافقة لعلمه وذلك حكمة بالغة .

وأما قولهم : إن مريد شتم نفسه سفيه ففساده أن نعلم أنه لا يكون سفيهاً إلا إذا لم يقم دليل نزاهته وبراءته وطهارته عما شتم به فإذا لم يقم الدليل على ذلك كان بإرادته شتم نفسه مريداً لحوق العار بنفسه وقد قام دليل براءة الله تعالى عما شتمه به أعداؤه الكافرون فلا يلحقه عار بشتمهم له بل فيه لحوق العار بشاتمه نفسه وإذا أراد الله شتم نفسه ليلحق العار بالشاتم نفسه كان ذلك حكمة وليس سفهاً .

---

(١) انظر التبصرة ٦٩٣ ؛ والتمهيد ٣١٧ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٤٦٣ .

(٢) سورة يونس ، آية (٨٨) .

وأما قولهم : إن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله فيكون مجبوراً ، فذلك غير مسلّم لأن العبد يعرف من نفسه الفرق بين ما هو من أفعاله اضطراري وما هو اختياري والله أراد من العبد ما هو اختياري فلم يكن مجبوراً في فعله كما أنه لا يصير بعلم الله مجبوراً وإن كان لا يمكنه الخروج عن علم الله[1] .

(١) انظر التبصرة ٧١٢ - ٧١٤ ؛ والتمهيد ٣٢٧ - ٣٢٩ ؛ وانظر بخصوص المسألة الأخيرة شرح الطحاوية ص ٦٥٢ ط. التركي .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة الإرادة

ما ذهب إليه النسفي من إثبات صفة الإرادة لله تعالى هو الحق الذي دل عليه النقل والعقل وتضافرت النصوص الشرعية على إثبات إرادة الله ومشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وإثبات أن الله مريد موضع اتفاق بين المسلمين يقول الرازي : « واتفق المسلمون على أن الله مريد لكنهم اختلفوا في معناها »[١] .

ويوضح لنا ابن تيمية هذا الاختلاف الواقع في معنى كونه مريداً بقوله : « وكذلك الإرادة والمشيئة فيها للصفاتية ثلاثة أقوال :

أحدها : أنها ليست إلا قديمة وهو قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهما .

الثاني : أنها ليست إلا حادثة ، والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة البصرية أن المعتزلة يقولون بحدوثها لا في محل لامتناع كونه محلاً للحوادث عندهم وهؤلاء[٢] يقولون تقوم بذاته كما يقوم الكلام بذاته .

والثالث : أنها قديمة وحادثة وهو قول طوائف من الكرامية وأهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وكذلك يقول هؤلاء إنه يوصف بأنه متكلم في الأزل وأنه يتكلم إذا شاء كما صرح بذلك الأئمة كالإمام أحمد وغيره »[٣] .

وهذا القول الثالث هو مذهب السلف إذ يجعلون الإرادة قديمة النوع حادثة الآحاد فهي عندهم صفة ذات وفعل ، فباعتبار تعلقها بالذات هي صفة ذات وباعتبار تعلقها بالفعل والمشيئة هي صفة فعل فما شاء الله كان ولم يشأ لم يكن ، ويزيد ابن تيمية الأمر إيضاحاً بقوله : « إنه لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته »[٤] .

---

(١) المحصل للرازي ٣٩١ .

(٢) أي القائلين بقدمها كابن كلاب والأشعري .

(٣) مسألة علم الله (١ / ١٨٢ ضمن جامع الرسائل) .

(٤) مجموع الفتاوى ١٦ / ٣٠٦ .

ويقول : « .. وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة »[(١)] .

كما أن إرادة الله سبحانه – على مذهب السلف – نوعان إرادة قدرية كونية خلقية وإرادة دينية أمرية شرعية .

فالإرادة الكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث كقوله تعالى : ﴿ **ولكن الله يفعل ما يريد** ﴾[(٢)] وقوله عن نوح : ﴿ **ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم** ﴾[(٣)] .

وهذه الإرادة هي المذكورة في قول المسلمين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

إما الإرادة الشرعية فهي المتضمنة للمحبة والرضى كقوله تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾[(٤)] وقوله : ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم** ﴾[(٥)] .

وهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح : هذا يفعل ما لا يريده الله أي لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به .

ولا تلازم بين الإرادتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى وقد تجتمعان معاً في نحو إيمان المؤمن وطاعة المطيع وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر ومعصيه العاصي وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر وطاعة العاصي .

ثم إن الفرق بين الإرادتين معقول للناس فمن أراد أن يفعل غير من أراد من غيره أن يفعل فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل فعلاً فهذه الإرادة متعلقة بفعله وإذا

---

(١) درء التعارض ٩ / ١٢٩ .

(٢) سورة البقرة ، آية (٢٥٣) .

(٣) سورة هود ، آية (٣٤) .

(٤) سورة البقرة ، آية (١٨٥) .

(٥) سورة المائدة ، آية (٦) .

أراد من غيره أن يفعل فعلاً فهذه الإرادة لفعل الغير ، والأمر يستلزم الإرادة الثانية دون الأولى[١] .

أما عن آراء أبي المعين النسفي في صفة الإرادة – كما سبق عرضها – فهو قد وافق السلف في كثير من جوانب المسألة وخالفهم في بعضها :

فمن حيث مفهوم الإرادة لاشك في صحة ما ذكره أبو المعين من كون الإرادة معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هي له القصد والاختيار ومن كونها توجب تخصيص المفعول بوجه دون وجه .

كما أصاب في رده على المفاهيم المخالفة لهذا المفهوم من الإرادة .

غير أنه أخطأ حين جعل الإرادة بمعنى المشيئة ذلك أن المشيئة لا تكون إلا عامة أما الإرادة فهي على نوعين كونية وشرعية فالكونية ترادف المشيئة بخلاف الشرعية[٢] .

وأما ما ذهب إليه النسفي من إثبات الإرادة صفة قائمة بذات الله فذلك حق لا ريب فيه ، وأدلته التي ذكرها صحيحة ولاشك فدليل الاختصاص – وهو دليل عامة المتكلمين – دليل صحيح على إثبات صفة الإرادة يقول شيخ الإسلام : « هذا الدليل مشهور للنظار ويقرر هكذا : أن العالم فيه تخصيصات كثيرة مثل تخصيص كل شيء بما له من القدر والصفات والحركات كطوله وقصره وطعمه ولونه ... وسائر ما فيه مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك إذ ليس واجب الوجود بنفسه . ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص وإنما يكون التخصيص بالإرادة »[٣] .

---

(١) انظر لبيان قسمي الإرادة شفاء العليل ١٨٩ ط. الحفيان ، وشرح الطحاوية ٧٩ – ٨١ ط. التركي ؛ وشرح الواسطية للهراس ٤٦ – ٤٧ ؛ وتعليقات ابن باز على شرح ابن سعدي للواسطية ص ٤١ .

(٢) انظر شفاء العليل ١٨٩ ط. الحفيان ؛ وفتاوى الشيخ عبد الرزاق عفيفي ص ٣٤٩ .

(٣) شرح الأصفهانية ص ٤٦ ط. الرشد .

وكذا دليله الثاني الذي استدل به على إثبات هذه الصفة وهو دليل الكمال ، دليل صحيح وقد مر إيضاحه في مبحث طرق إثبات الصفات ، فالإرادة صفة كمال في الشاهد وضدها صفة نقص فمن لم يتصف بالإرادة لزم اتصافه بضدها وكذا في الغائب ، غير أن النسفي لم يتوسع في تقرير هذا الدليل واكتفى بوجه واحد منه مع أنه متعدد الأوجه في دلالته على اتصاف الرب سبحانه بصفات الكمال .

وقد قصّر النسفي حين لم يستدل على إثبات الإرادة صفة قائمة بذات الله بما ورد في الشرع المطهر من نصوص تفوق الحصر . فمن نصوص القرآن المثبتة لصفة الإرادة ما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿ **ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد** ﴾[١] .

٢ - قوله تعالى : ﴿ **يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم** ﴾[٢] .

٣ - قوله تعالى : ﴿ **يريد الله أن يخفف عنكم** ﴾[٣] .

٤ - قوله تعالى : ﴿ **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء** ﴾[٤] .

٥ - وقوله تعالى : ﴿ **خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد** ﴾[٥] .

---

(١) سورة البقرة ، آية (٢٥٣) .

(٢) سورة النساء ، آية (٢٦) .

(٣) سورة النساء ، آية (٢٨) .

(٤) سورة الأنعام ، آية (١٢٥) .

(٥) سورة هود ، آية (١٠٧) .

٦ – وقوله تعالى : ﴿ **إن الله يفعل ما يريد** ﴾[١] .

٧ – وقوله تعالى : ﴿ **فعال لما يريد** ﴾[٢] .

٩ – وقوله تعالى : ﴿ **ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم** ﴾[٣] .

٨ – وقوله تعالى : ﴿ **ولو شاء الله لأعنتكم** ﴾[٤] .

١٠ – وقوله : ﴿ **ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم** ﴾[٥] .

١١ – وقوله : ﴿ **ولو شاء ربك ما فعلوه** ﴾[٦] .

والآيات كثيرة أما الأحاديث :

١ – فقوله – ﷺ – : « بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ... ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه »[٧] .

٢ – وقوله – ﷺ – : « ... إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء »[٨] .

٣ – وقوله – ﷺ – : « يدخل الله أهل الجنة الجنة يدخل من يشاء برحمته ... »[٩] .

٤ – وقوله – ﷺ – في دعاء زيارة المقابر : « ... وإنا إن شاء الله بكم لاحقون »[١٠] .

---

(١) سورة الحج ، آية (١٤) .

(٢) سورة البروج ، آية (١٦) .

(٣) سورة البقرة ، آية (٢٠) .

(٤) سورة البقرة ، آية (٢٢) .

(٥) سورة النساء ، آية (٩٠) .

(٦) سورة الأنعام ، آية (١١٤) .

(٧) رواه البخاري في الايمان من صحيحه رقم ١٨ .

(٨) رواه البخاري في مواقيت الصلاة رقم ٥٧٠ .

(٩) رواه مسلم في الايمان ١٨٤ .

(١٠) رواه مسلم في الطهارة ٢٤٩ .

٥ - وفي قصة آخر من يدخل الجنة حينما يخاطب ربه قائلاً : « أتستهزئ بي وأنت رب العالمين فضحك رسول الله - ﷺ - فقالوا ممّ تضحك ؟ قال من ضحك رب العالمين حين قال : أتستهزئ بي وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إني لا أستهزئ منك ولكني على ما أشاء قادر »[1] .

وغيرها من الأحاديث .

وأما ما ذهب إليه أبو المعين النسفي من كون الإرادة أزلية وأن الله لم يزل مريداً بها ثم حدث المراد من غير تحول في الإرادة وتجدد فيها أي أنها صفة ذات فقط فذلك مخالف لما ذهب إليه سلف الأمة من كون الإرادة قديمة النوع حادثة الآحاد وأن الله لم يزل مريداً لمراداته بإرادات متسلسلة متعاقبة وأن ذلك مقتضى كماله سبحانه أما كون الإرادة قديمة والمراد محدث دون تجدد شيء فذلك أمر لا يعقل وقد نقد ابن رشد مذهب المتكلمين هذا حيث قال : « فأما ما يقال : إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل بل ينبغي أن يقال : إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى : ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾[2] فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرها إلى أن يقولوا : إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث »[3] .

وإذا كانت الإرادة تامة مع القدرة لزم وجود المراد عقبها لا معها ولا متراخياً عنها « ومتى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة أو لعدم الإرادة التامة والرب تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن »[4] .

---

(١) رواه مسلم في الايمان رقم ١٨٧ .

(٢) سورة النحل ، آية (٤٠) .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٦٢ ط. محمود قاسم .

(٤) مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٥٩ ؛ وانظر الصفدية ٢ / ١٠٩ .

والذي جعل النسفي يقول بأزلية الإرادة دون تجددها عند حصول المراد هو الأصل الذي سار عليه - مع بقية المتكلمين - من أن ذلك يوجب حلول الحوادث بذات الرب وفيه إبطال دلالة الصانع فلأجل ذا نفي تجدد الإرادة وحدوثها وقال بأزليتها .

ولأجل هذا المبدأ الذي التزموه قالوا بأن إرادة الله ترجح وجود المراد في وقته بلا مرجح سوى ذات الإرادة ، ولذا شُنِّع عليهم بأن ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجح وبطلانه معلوم بضرورة العقل و« إذا قيل المرجح تعلق الإرادة قيل هذا التعلق إذا كان حادثاً فلابد له من محدث وإن كان قديماً فلم يتجدد شيء وأيضاً فإن كان أمراً وجودياً فهو حادث من الحوادث فلابد له من محدث وإلا كان عدماً »[1] .

ومما يدل على بطلان قولهم بترجيح الإرادة بلا مرجح أنه يلزم عليه لوازم باطلة :

منها : إثبات الحوادث بلا محدث تام والأثر بلا مؤثر والممكن بلا مرجح تام .

ومنها : ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ومع كون هذا باطلاً ضرورة فإنه يسد عليهم طريق إثبات الصانع .

ومنها : تخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحدوث بلا مرجح[2] .

وقولهم بأن الإرادة ترجح بلا سبب مكابرة فإن الإرادة لا تكون إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل إما لعلمه بأنه أفضل أو لكون محبته له أقوى وهو إنما يترجح في العلم لكون عاقبته أفضل فلا يفعل أحد شيئاً بإرادته إلا لكونه يحب المراد أو يحب ما يؤول إليه المراد بحيث يكون ذلك المراد أحب إليه من عدمه ولا يكون وجوده وعدمه عنده سواء[3] .

---

(١) الصفدية ٢ / ١٠٥ .

(٢) انظر الصفدية ٢ / ١٠٥ .

(٣) تفسير سورة العلق (١٦ / ٤٥٨ - ٤٥٩ فتاوى) .

وإذا كان القول بأزلية الإرادة ليس صحيحاً على إطلاقه فإن القول بحدوث الإرادة بعد أن لم تكن قول باطل أيضاً وهذا مذهب الكرامية ومعتزلة البصرة إلا أن الكرامية قالوا بحدوثها في ذات الباري وجعلوا لها أولاً أما البصريون فجعلوها حادثة لا في محل ، والنسفي حين يرد على هؤلاء يظن أنه ليس في المسألة إلا قولان ، إما القول بقدمها - كما يراه هو - وإما القول بحدوثها كما يراه الكرامية ومعتزلة البصرة ، والحق أن هناك قولاً ثالثاً هو قول السلف وهو أنها قديمة ومحدثة كما سبق التنبيه عليه فنوعها قديم وآحادها حادثة قال شيخ الإسلام : « وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة »[1] .

وعلى ذلك دلت النصوص الشرعية كقوله تعالى : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾[2] فهذه الإرادة حادثة حيث علقها بالمستقبل وما كان كذلك كان حادثاً .

ثم إن النسفي لقوله بأزلية الإرادة ذهب إلى كونها واحدة لا تعدد فيها وأخذ يرد على الكرامية القائلين بتعدد الإرادات بعدد المرادات والحق أن نوع الإرادة الموصوف بكونه قديماً هو صفة واحدة لا تعدد فيها وإنما التعدد في الإرادات الحادثة إذ لكل مراد إرادة تخصه ولا يعقل أن تكون جميع المرادات بإرادة واحدة فما ذهب إليه الكرامية صحيح لكن ليس على إطلاقه لأنهم يجعلون لتلك الإرادات مبدأ أما مذهب السلف فهو أن الله يوجد المرادات بإرادات متسلسلة حادثة في ذاته لا أول لها فما من إرادة إلا وهي مسبوقة بإرادة قبلها لأنها تابعة لمشيئته واختياره .

وأما ما ذهب إليه النسفي من القول بعموم الإرادة لكل ما في الكون فذلك حق لا ريب فيه إذ ما من ذرة إلا وهي واقعة بمشيئة الله وقدرته ولا يخرج عن

---

(١) الدرء ٩ / ١٢٩ .

(٢) سورة يس ، آية (٨٢) .

إرادته شيء ولا يقع في ملكه إلا ما يشاء سبحانه ويريد وعلى ذلك دل النقل والعقل ، والأدلة التي ساقها النسفي لإثبات عُموم إرادة الله صحيحة دالة على المطلوب سواء النقلية أو العقلية يقول شارح الطحاوية : « وكيف يكون في ملكه ما لا يشاؤه ومن أضل سبيلاً وأكفر ممن يزعم أن الله شاء الايمان من الكافر ، والكافر شاء الكفر فغلبت مشيئة الكافر مشيئة الله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً »[1] .

ومقتضى ربوبية الرب سبحانه أن تكون جميع الذوات والأفعال مرادة لله مخلوقة له سبحانه : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾[2] ولا مشيئة لأحد إلا بعد مشيئته ﴿ **وما تشاؤون إلا أن يشاء الله** ﴾[3] .

وأجمع المسلمون أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[4] .

وقد أحسن النسفي في رده على المعتزلة الذين ينفون أن تكون إرادة الله ومشيئته شاملة لكل ما في الكون وينكرون أن يكون الكفر والمعاصي واقعاً بمشيئة الله وإرادته ، والنسفي حينما رد عليهم لم يبين سبب الضلال ومنشأ الخطأ وهو التسوية بين الإرادة الكونية والشرعية وإن كان قد أشار إلى أنه ليس كل مراد محبوباً لله تعالى فالمعتزلة والجبرية سوّوا بينهما ثم اختلفوا فقالت الجبرية الكون كله بقضاء الله وقدره فيكون محبوباً مرضياً ، وقالت القدرية النفاة ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له فليست مرادة له فهي خارجة عن مشيئته وقدرته[5] .

وشبهة من سوّى بين الإرادتين هي قولهم : كيف يريد الله أمراً ولا يرضاه ولا يحبه ؟ وكيف تجتمع إرادته له وبغضه وكراهته ؟ فالجبرية التزموا لذلك أن

---

(١) ص ١٣٣ ط. التركي .
(٢) الصافات ، آية (٩٦) .
(٣) سورة التكوير ، آية (٢٩) .
(٤) انظر شفاء العليل ١٧١ تحقيق الحفيان ؛ وشرح الطحاوية ٧٩ ط. التركي ؛ والإبانة للأشعري ص ١٦٣ فوقية .
(٥) انظر شرح الطحاوية ٣٢٤ ط. التركي ؛ وقارن بمدارج السالكين ٢ / ١٩٢ .

المعاصي والكفر محبوبة لله مرضية والقدرية المعتزلة نفوا أن تكون المعاصي والكفر مرادة لله لما رأوا أنها لا يمكن أن تكون محبوبة مرضية .

وجواب هذه الشبهة أن المراد نوعان مراد لذاته مطلوب محبوب لما فيه من الخير فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد ، ومراد لغيره قد لا يكون مقصوداً للمريد ولا فيه مصلحة بالنظر إلى ذاته ولكنه وسيلة إلى مقصوده ومراده فهو مكروه له من حيث ذاته مراد له من حيث إفضاؤه إلى مراده فيجتمع فيه الأمران بغضه وإرادته ولا يتنافيان لاختلاف متعلقهما[1] .

وأما ما ذكره أبو المعين في مسألة نسبة الشرور والقبائح إلى الله هل تنسب إليه على وجه العموم دون تفصيل أم إذا فصل يزيد في اللفظ بياناً كي لا يسبق إلى فهم سامع ما لا يليق بالله سبحانه ، فإننا نقول :

إن الشر قسمان شر كلي مطلق محض وشر جزئي ، فأما الشر الكلي فلا ينسب إلى الله سبحانه وذلك لما يلي :

١ - أن النصوص قد دلت على أن فعله كله خير لا شر فيه ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **بيدك الخير إنك على كل شيء قدير** ﴾[2] وقوله - ﷺ - : « والشر ليس إليك »[3] .

٢ - أن أسماءه الحسنى دلت على نفي النقص والعيب عن ذاته العليه فاسمه القدوس دل على تنزهه عن النقص والعيب ، واسمه السلام دل على سلامته من العيوب والنقائص .

٣ - أن الشر لا يكون في فعله سبحانه لأن فعله كله خير - كما سبق - وإنما قد يكون في صفة دلالته المنفصلة عنه .

---

(١) انظر مدارج السالكين ٢ / ١٩٣ - ١٩٤ وعنه شارح الطحاوية ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ط. التركي .

(٢) سورة آل عمران ، آية (٢٦) .

(٣) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب صلاة المسافرين ، باب دعاء صلاة الليل ورقمه ٧٧١ .

وأما الشر الجزئي أي شر من وجه وخير من وجه وليس شراً محضاً فذلك هو الواقع في الكون المخلوق وهذا ينسب لله تعالى بأحد ثلاثة طرق :

١ - إما أن يدخل في عموم المخلوقات كما دل عليه قوله تعالى : ﴿ **قل كل من عند الله** ﴾[١] ، وقوله : ﴿ **خالق كل شيء** ﴾[٢] فالشر من جملة المخلوقات .

٢ - وإما أن يضاف ذلك الشر إلى سببه المخلوق لا إلى خالقه سبحانه قال تعالى : ﴿ **من شر ما خلق** ﴾[٣] فنسب الشر إلى سببه المخلوق والسبب والمسبب مخلوقان لله تعالى .

وقوله تعالى : ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك** ﴾[٤] .

٣ - أو يضاف إلى الله مع حذف الفاعل وبناء الفعل لما لم يسم فاعله كما ذكر سبحانه حاكياً عن الجن قولهم : ﴿ **وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً** ﴾[٥] وقوله : ﴿ **صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين** ﴾[٦] .

وبهذا التفصيل يتضح الأمر أكثر مما ذكره النسفي[٧] والله أعلم .

---

(١) سورة النساء ، آية (٧٨) .

(٢) سورة الزمر ، آية (٦٢) .

(٣) سورة الفلق ، آية (٢) .

(٤) سورة النساء ، آية (٧٩) .

(٥) سورة الجن ، آية (١٠) .

(٦) سورة الفاتحة ، آية (٧) .

(٧) انظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية (ضمن الرسائل الكبرى ١ / ٣٣٦ - ٣٣٧) ورسالة الحسنة والسيئة ص ٣٧ تحقيق جميل غازي ؛ وشفاء العليل لابن القيم ٥٠٩ - ٥١١ تحقيق الحفيان ؛ وشرح الطحاوية ص ٥١٧ تحقيق التركي .

الفصل الثامن

صفة التكوين (الصفات الفعلية)

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة التكوين .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في صفة التكوين .

تمهيد :

يقصد بالصفات الفعلية أو الاختيارية (الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته مثل : كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه وسخطه . ومثل خلقه وإحسانه وعدله ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة)[١] .

فهذه الأمور المذكورة مما أجمع السلف على اتصاف الله بها وقيامها بذاته حسب مشيئته وقدرته وأنه سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته كيف شاء .

وهذه الصفات الفعلية منها المتعدي كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ومنها اللازم كالاستواء والمجيء والنزول[٢] .

وهذه الصفات الفعلية جميعها من حيث إثباتها لا فرق بينها وبين الذاتية فالكل ثابتة لله عز وجل قائمة بذاته أزلاً وأبداً قال الشهرستاني : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والانعام والعزة والعظمة لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً »[٣] .

فلما ظهرت الجهمية والمعتزلة نفوا الصفات عن الله سبحانه وعطلوه عن كماله الواجب ، وصار الناس طائفتين ؛ طائفة السلف المثبتين ومعهم الجمهور الأعظم من الأمة ، وطائفة النفاة وليس معهم إلا النزر اليسير .

---

(١) ابن تيمية ، رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل ٢ / ٣ .

(٢) انظر رسالة في الصفات الاختيارية ٢ / ٢٢ (ضمن جامع الرسائل) ؛ ومجموع الفتاوى ١٦ / ٣٧٢ - ٣٧٣ ، ٨ / ١٨ - ١٩ .

(٣) الملل والنحل ١ / ٩٢ . وأخذ منه المقريزي في الخطط ٤ / ١٨٨ .

ثم ظهرت طائفة ثالثة حاولت التوفيق بين الفريقين وهم الكلابية فأخذوا ينتسبون لمذهب أهل السنة ويدافعون عنه بأصول كلامية أخذوها من المعتزلة والجهمية فخلطوا الحق بالباطل حيث جاءوا لمسألة الصفات فأثبتوها دون الأفعال لذات الشبهة التي جعلت السابقين ينفون الصفات أجمع وهي أنه يلزم من إثباتها حلول الحوادث بذات الرب وما قبل الحوادث فهو حادث وذات الرب قديمة غير قابلة لحلول الحوادث بها وسمّوا هذه المسألة بحلول الحوادث وقد تابعهم على مذهبهم هذا كل من الأشعرية والماتريدية بل إن مذهب الكلابية يتمثل في هاتين الطائفتين .

فأما الأشعرية فقد نفوا الصفات الفعلية و لم يقولوا بقيامها بالذات الإلهية وإنما جعلوها صفات حادثة لا تقوم بذاته بل هي من باب النسب والإضافات التي تحدث بحدوث متعلقاتها من المنتسبين والمضافين .

وأما الماتريدية فقد أرجعوا صفات الأفعال إلى مبدأ سموه بالتكوين وجعلوا هذا المبدأ صفة أزلية قائمة بذات الرب زائدة على ذاته أما متعلقاته من هذه الأفعال فجعلوها حادثة فاتفقوا مع الطائفة الأخرى في حقيقة إثبات صفات الأفعال وإن بدا أنهما مختلفتان .

ويلاحظ هنا أن هذه الصفات التي أرجعوها للتكوين هي المتعدية فقط كالخلق والرزق والإحياء والإماتة أما اللازمة فهذه غير مثبتة عندهم لأن طريق ثبوتها الخبر فقط وهذه مردودة ، كما سيأتي بيان ذلك عند مبحث الصفات الخبرية .

وسيتضح مذهبهم أكثر عند عرض آراء أبي المعين في هذه المسألة حيث أطال فيها النفس جداً وقد أدرك ذلك بنفسه فاعتذر بأن الخصوم قد أكثروا من التشغيب عليهم في هذه المسألة لتفردهم بها عن سائر الطوائف ولانقراض المحققين الذين يقفون في وجه الخصوم[1] .

---

(١) التبصرة ٣٧٢ .

المبحث الأول : آراء النسفي في صفة التكوين :

ذهب أبو المعين - متابعاً لأبي منصور وتلاميذه - إلى إثبات مبدأ أزلي لصفات الأفعال سماه التكوين وجعله صفة أزلية زائدة على الذات وعلى سائر الصفات وأن الصفات الفعلية أزلية بمعنى أن مبدأها قديم وإلا فهي حادثة التعلق ويرى أنه لا حاجة لتقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية لأن الجميع عنده وعند أسلافه قديم .

وخلاصة رأيه في المسألة أنه يثبت صفة اسمها التكوين علاقتها بصفات الأفعال كعلاقة القوة بالفعل فالله مكوّن للعالم خالق رازق بالقوة فإذا وجد المكوَّن المخلوق المرزوق كان الله مكوِّناً خالقاً رازقاً بالفعل .

وفي الصفحات التالية سنرى مزيد إيضاح لرأيه في هذه المسألة التي أطال فيها النفس .

إن آراء النسفي في هذه المسألة في جملتها لا تكاد تخرج عن الإطار العام للمذهب فهو يقرر ما قرره أبو منصور الماتريدي في المسألة مع زيادة إيضاح وتفصيل ورد على شبهات الخصوم[1] .

وفي البداية ذكر أن ألفاظ « التكوين والتخليق والخلق والإيجاد ... أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد »[2] .

واختار هو لفظ التكوين اقتفاء لآثار سلفه وجريان العرف بين أئمة المذهب على استخدامه[3] .

وهذا التكوين يرى أنه « صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر ، وهو تكوين العالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده »[4] .

---

(١) انظر في مذهب الماتريدي توحيده ص ٤٧ ؛ وتفسيره ١ / ٢٦٨ .

(٢) التبصرة ص ٣٠٦ .

(٣) انظر التبصرة ٣٠٦ ؛ والتمهيد ١٨٩ .

(٤) التمهيد ١٨٩ ؛ وانظر التبصرة ٣٠٧ - ٣٠٨ .

وعرفه بقوله : « إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود »[١] .

وهو هنا لا يعني بالتكوين نفس الإخراج ، وإنما مبدأ الإخراج لكنه تساهل في العبارة جرياً على عادة متقدميهم من عدم الالتفات إلى جوانب العبارات بعد الاهتمام بتحقيق المرام كما نبه على ذلك البياضي[٢] .

ولو كان النسفي يريد بالتكوين نفس الإخراج والإحداث للزمه القول بقدم المكوَّن وهو ما ينفر منه أشد النفور كما سيأتي .

وهذا المبدأ الذي سماه النسفي وأصحابه " التكوين " وجعلوه مرجع صفات الأفعال هو مما تفردوا به عن غيرهم من الطوائف فالمعتزلة أنكروا قيام أي صفة بذات الله واتفق عامتهم مع الأشعرية والكلابية على أن التكوين ليس شيئاً غير المكوّن فهو حادث لا قديم ، وذهبت الكرامية إلى أن التكوين حادث في ذات الباري[٣] .

وقد ذكر النسفي أن خصومهم يشنعون عليهم في هذه المسألة من وجهين[٤]:

الأول : أن هذا القول محدث لم يسبق الماتريدية إليه أحد من السلف .

والثاني : لو كان التكوين ثابتاً أزلاً وكان الله مكوناً للعالم خالقاً له لكان المكون موجوداً مخلوقاً في الأزل ويستحيل وجود التكوين بلا مكون كاستحالة وجود الضرب بلا مضروب ولا يتصور ثبوت أحدهما بدون الآخر لتلازمهما فوجود التكوين بلا مكوَّن كالقول بوجود المكون بلا تكوين وهذا محال .

وقد سمى النسفي خصومه في هذه المسألة أهل الباطل[٥] .

وحصر كلامه معهم في أربع مسائل شرح من خلالها وجهة نظر الماتريدية في إثبات صفة التكوين وعرض آراءه بإسهاب ما عدا المسألة الأولى .

---

(١) التبصرة ٣٠٦ ؛ والتمهيد ١٨٨ .

(٢) انظر إشارات المرام ٢١٤ .

(٣) انظر التبصرة ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٤) انظر التبصرة ٣١٠ - ٣١١ .

(٥) انظر التبصرة ٣٠٦ ؛ وكذلك جعلهم فرق ضلال ص ٣٤٥ .

وهذه المسائل هي :

الأولى : مع المعتزلة في إثبات صفة أزلية قائمة بذات الباري .

والثانية : في إثبات مغايرة التكوين للمكوَّن .

والثالثة : في إثبات أزلية التكوين .

والرابعة : في أن القول بأزلية التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات .

أما المسألة الأولى : فلم يتعرض لها بشيء هنا اكتفاء بما مرّ في مسألة إثبات الصفات الذاتية .

وأما المسألة الثانية : وهي إثبات التغاير بين التكوين والمكون فقد أطال فيه وهاجم الأشاعرة هجوماً عنيفاً[1] لأنهم يذهبون إلى أن التكوين هو المكوّن لا فرق بينهما وعمدتهم في ذلك ما ذهبوا إليه من أن الاسم هو المسمى فالتكوين هو المكون[2] .

ولما كان التكوين هو المكون ، والمكون حادث كان التكوين حادثاً أيضاً لأنه ليس شيئاً غير المكوّن .

وأورد أدلتهم وفندها مبيناً أدلته غير أنه لم يصرح باسم أحد منهم سوى قوله بعض الأشعرية ويبدو أنه يرد على بعض الأشاعرة المعاصرين له[3] .

وقد ذكر لهم شبهاً سمعية وإجماعية ولغوية وعقلية .

فأما السمعية فمثل استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ **هذا خلق الله** ﴾[4] أي مخلوق الله فجعل الخلق هو المخلوق .

وقال تعالى : ﴿ **ويتفكرون في خلق السموات والأرض** ﴾[5] والتفكر

---

(١) مثل وصفهم بالوقاحة والسفه . انظر التبصرة ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٢) انظر أبو العين النسفي لقابيل ص ١٥٣ .

(٣) انظر التبصرة ٣١٣ ، ٣١٥ .

(٤) سورة لقمان ، آية (١١) .

(٥) سورة آل عمران ، آية (١٩١) .

يكون للاستدلال بالصنع على الصانع والمقصود بالصنع هو المصنوع المخلوق فدل على أن الصنع والمصنوع والخلق والمخلوق شيء واحد .

وقوله تعالى : ﴿ **أمن يبدأ الخلق ثم يعيده** ﴾[1] فجعل للخلق ابتداء وإعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث فذكر الخلق وأراد المخلوق والمحدث فدل على اتحادهما .

وغيرها من الآيات التي ذكر أن بعض الأشعرية استدل بها .

واستدلوا بإجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات الباري انعقدت يمينه ولو قال : وخلق الله لا تنعقد يمينه فلو كان صفة لانعقدت به اليمين . وأجمع الناس على إطلاق القول بأن الله خالق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق وإطلاق لفظ الخلق على المخلوقات أكثر من إطلاق لفظ المخلوقات عليها .

واستدل هذا الأشعري باللغة فإن قولهم (فعل) متعد إلى المفعول فإذا ثبت ذلك وأثبتنا فعلاً أزلياً فلا يخلو المفعول المتعدى إليه من أن يكون موجوداً في الأزل وفيه إثبات وجود العالم أزلاً أو يكون المتعدى إليه معدوماً وذلك يقتضي أن يكون المعدوم مفعولاً ، أو يكون المتعدى إليه موجوداً ومعدوماً معاً . وجميع الأقسام باطلة وإذا بطلت بطل وجود الفعل في الأزل .

واستدل هذا الأشعري بالمعقول : بأن قال : عندكم أن المخلوق واقع بالخلق بمعنى المكون واقع بالتكوين فيلزم أن ذلك بمعنى القدرة وعليه يلزمكم إثبات قدرتين لله تعالى وهذا محال لأن قدرة الله واحدة شاملة لجميع المقدورات فلا يجوز إثبات صفة لله لا فائدة منها .

وحاصل الاستدلال أن التكوين هو المكون في الواقع وأما المعنى القديم الذي تثبتونه فليس شيئاً غير القدرة .

أما أدلة النسفي على تغاير التكوين والمكون :

---

(١) سورة النحل ، آية (٦٤) .

فقد استدل أبو المعين بقوله تعالى : ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾[(١)] فالله قد عبر عن التكوين بكن وعن المكون بقوله : فيكون ، وعضد استدلاله بالآية بما ذهب إليه الأشعري من الاستدلال بها في مسألة الكلام حيث إن خطاب " كن " عند الأشعري وغيره أزلي قائم بذات الله وهو غير المكونات التي هي جواهر وأعراض فهذا اعتراف من الأشعري - في نظر النسفي - بالتغاير بين التكوين والمكون وبين ما هو أزلي وما هو حادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله وما ليس بصفة قائمة بذاته فكيف بعد اعترافه بهذه الحقيقة ينكر الاسم (التكوين) ؟! وأقسم النسفي على أن ذلك أفحش مناقضة[(٢)] فإنه ينفي التكوين ثم يثبته .

والجدير بالذكر أن أبا المعين قد تابع الماتريدي في الاستدلال بهذه الآية على التغاير واقتصر عليها لكفايتها وطلباً للاختصار[(٣)] .

- واستدل أيضاً بالإجماع على أن الله هو خالق العالم ومكونه وأن الخالق وصف منا لله لابد من وجود معنى يكون به خالقاً وكذا البزدوي استدل بالإجماع هو والملاقاري[(٤)] .

- لو كان التكوين هو المكون ، وحصول المكون بالتكوين لكان حصول المكون بنفسه لا بالله تعالى[(٥)] وقد سبقه إلى هذه الحجة الكلاباذي الحنفي[(٦)] .

- واستدل بالبداهة بأن القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول وهذا ظاهر الفساد إذ مفهوم الضرب غير مفهوم المضروب[(٧)] .

---

(١) سورة النحل ، آية (٤٠) .
(٢) انظر التبصرة ٣١٧ ، وقارن بما في الإبانة للأشعري ص ٧٣ - ٧٤ ط. عيون .
(٣) انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي ١ / ٢٦٨ .
(٤) انظر التبصرة ٣٢٧ ؛ وانظر أصول الدين للبزدوي ص ٧٢ - ٧٣؛ وشرح الفقه الأكبر ص ٣٦ .
(٥) انظر التمهيد ١٩٢ ؛ والتبصرة ص ٣٢٧ .
(٦) انظر التعرف لمذهب أهل التصرف ص ٥١ .
(٧) التبصرة ٣٣١ ؛ والتمهيد ١٩٢ .

ردوده على القائلين باتحاد التكوين والمكون :

وأما ما استدل به الأشعرية من الآيات على نفي التغاير بين التكوين والمكـون فاستدلال فاسد .

فقوله تعالى : ﴿ **هذا خلق الله** ﴾ يعني مخلوقه صحيـح وهـو مـن بـاب إقامـة المصدر مقام المفعول في اللغة[١] .

فإن قلت : إن هذا مجاز والمجاز لا يصار إليه إلا بدليـل ، قيـل لـك : إن كـان هذا محتملاً للمجاز فإنه لا يكون موجباً للعلم القطعي اليقيني لأن الاحتمـال ينـافي العلم فكيف تحتج على مسألة اعتقادية بدليل محتمل ؟

فإن قلت قد دل الدليل العقلي على أن المراد من الآية المجاز . قيل لـك : قـد تركت الاحتجاج بالآيات واشتغلت بالمعقول فإن صح دليلك العقلـي فـلا حاجـة بك إلا الاستدلال والتشغيب بالآيات وإن لم يصح دليلك العقلي بطل احتجاجك بالآيات .

على أن الدلائل قد دلت أن المراد بـالخلق في الآيـة هـو المخلـوق على طريـق المجاز وتلك الدلائل هي ما بيناه من أدلـة سمعيـة وعقليـة علـى إثبـات التغـاير بـين الخلق والمخلوق فلم يبق هنا إلا أن الخلق هو المخلـوق علـى سـبيل المجـاز لا علـى سبيل الحقيقة .

وأما مـا زعمـوا مـن أن الاستدلال علـى الصـانع يكـون بمفعولاتـه لا بفعلـه فيجيب النسفي على ذلك بأن المفعول لما كان هو المرئي الدال علـى أن لـه فـاعلاً فعله استدل به على فعل ذلك الفاعل فيصير فعله معلومـاً بدلالـة مفعولـه ثـم فعلـه يدل على فاعله إذ لا يتصور فاعل بدون فعل فكانت دلالـة المصنـوع علـى صنـع الصانع ، فما دل على الصانع فهو صنعه لا مصنوعه[٢] .

وهكذا الجواب عن بقية الآيات .

---

(١) انظر التبصرة ٣١٨ .

(٢) التبصرة ٣٢٠ - ٣٢١ .

ثم يأتي النسفي إلى استدلال الأشاعرة بالإجماع على أن من حلف بصفة من صفات الله انعقد يمينه ولو قال وخلق الله لا تنعقد يمينه لأن الخلق ليس صفة مبيناً أن هذا الإجماع مجرد دعوى صادرة عن جهل بمذاهب الخصوم الفقهية إذ هناك من الفقهاء من لم ير انعقاد اليمين لمن حلف بصفة من صفات الله كعلمه ، كما ذكر عن محمد بن الحسن[1] .

وأما ما استدل به الأشاعرة من إجماع الناس أن الله خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم الخلق على إرادة المخلوقين فإنه ذكر أنه لا كلام في ذلك فالناس يقولون : العدل والخصم والضيف ويريدون الفاعل فلا حجة لهم فيه أصلاً[2] .

وأما ما استدلوا به من أن الفعل يتعدى إلى المفعول وإذا ثبت ذلك فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجوداً في الأزل أو معدوماً فإن كان موجوداً فهو القول بقدم العالم وإن كان معدوماً ينبغي أن يكون المعدوم مفعولاً وهو محال فيرد عليهم بأن هذا الكلام اعتراف منهم بالمغايرة بين الفعل والمفعول لأنهم زعموا أن الفعل يتعدى إلى المفعول والشيء لا يتعدى إلى نفسه وإنما إلى غيره .

ثم إن الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة وليس في جميع حالاته إذ ليس من شرطه ذلك ويستشهد على ذلك بأزلية خطاب " كن " أي كلام الله ولا مأمور ولا وجوب في الأزل فكان أمراً في الأزل ليوجد الموجود في وقت وجوده لا ليوجد في القدم .

وكذا القدرة أزلية والمقدور حادث فالله تعالى كان قادراً على العالم حال عدمه فيكون معدوماً مقدور الوجود فكانت القدرة في الأزل قدرة على الوجود حالة عدمه وقدرة على عدم الوجود حال وجوده وكذا الفعل[3] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٢١ .

(٢) انظر التبصرة ٣٢٢ .

(٣) انظر التبصرة ٣٤١ - ٣٤٣ .

ويرد على قول الأشاعرة في قولهم إن التكوين ليس شيئاً سوى القدرة بالتفريق بين التكوين والقدرة بما ملخصه أن مقتضى القدرة ومتعلقها إنما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود الممكن في وقته[1] .

فالأشاعرة يرون أن التكوين والمكون متحدان وهما حادثان وأما المعنى الأزلي الذي تثبتونه فليس هو التكوين لأن التكوين حادث وإنما هو القدرة فإما أن تثبتوا ذلك المعنى شيئاً آخر وراء القدرة هو بمعناها وفيه إثبات صفتين من جنس واحد وهو محال أو تجعلوه هو القدرة فيبطل مذهبكم .

يقول الرازي : « القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن عنيتم به أنه صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبينوه .

قالوا : القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور . قلنا : القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لأن ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور . وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على مقدور واحد وهو محال .

وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً »[2] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) المحصل ٤٣٥ - ٤٣٦ ، تحقيق الحسين آتاى .

وهذا الايراد من الأشعرية قوي جداً وسيأتي مزيد أيضاح لهذه المسألة أعني الفرق بين التكوين والقدرة في التعقيب فنرجيء الكلام عنها إلى هناك .

وبهذا تبين لنا ملخص رأي النسفي في مغايرة التكوين للمكوّن وبعد أن خلص من ذلك أخذ يبين أزلية التكوين وحدوث المكوّن وهذا ما سنعرفه في المسألة التالية – إن شاء الله – .

المسألة الثالثة : أزلية التكوين .

بعد أن بين أبو المعين أن التكوين غير المكوّن وساق حججه على ذلك ورد على القائلين باتحاد التكوين والمكوَّن ؟ بعد ذلك انتقل إلى بيان أزلية التكوين وجعل كلامه السابق في التفريق بين التكوين والمكوّن أساساً لهذه المسألة إذ إنه حينما أثبت الفرق بينهما أخذ يبين أن التكوين أزلي قديم وأن المكوَّن حادث وجعل المخالفين له في ذلك فرق ضلال بأجمعهم[1] .

وللتدليل على أزلية التكوين استخدم أبو المعين طريقة السبر والتقسيم حيث بين أن القول بحدوث التكوين يؤدي إلى أنه إما أن يكون حادثاً في ذات الله أو في ذات سوى ذات الله أولا في محل وكل الأقسام باطلة فبطل القول بحدوثه .

أما الأول فلأن ذات الباري ليس محلاً للحوادث كما ذهب إليه الكرامية وأما الثاني فلأن التكوين لو قام بمحل لكان ذلك المحل هو المتصف بالتكوين وهو المكوّن للعالم وليس الله .

وأما الثالث فلأن التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائماً بنفسه محال .

وهذا الدليل نفسه قد استخدمه في إثبات أزلية كلام الله . كما استدل به تلميذه اللامشي في تمهيده[2] على صفتي الكلام والتكوين .

ولم يكتف النسفي بهذا بل أضاف أيضاً :

أن التكوين لو كان حادثاً لكان لا يخلو إما أن يحدث بنفسه أو بإحداث آخر .

---

(١) انظر التبصرة ٣٤٥ .

(٢) ص ٧٧ .

والأول باطل لأنه يؤدي إلى القول بإبطال الصانع .

والثاني باطل كذلك لأن التكوين إذا كان بإحداث آخر فلابد لذلك الإحداث من إحداث آخر وهكذا الثالث والرابع إلى مالا نهاية .

وذلك باطل إذ يلزم عليه عدم وجود شيء من العالم لأنه متوقف في وجوده على مالا نهاية له ومالا نهاية له لا وجود له ، والعالم موجود مشاهد محسوس فدل ذلك على بطلان عدم التناهي وإلا لما كان العالم موجوداً .

وخلص أبو المعين إلى أن أزلية التكوين ليست ممكنة فحسب بل واجبة بدليل أن الله سبحانه وتعالى قد تمدح بأنه ﴿ **هو الله الخالق البارئ المصور** ﴾[1] وبأنه ﴿ **هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر** ﴾[2] فدل ذلك على اتصافه بتلك الصفات أزلاً ووجوب وصفه بذلك أي بأنه مكوِّن العالم ومصوره وخالقه أزلاً وإن كان العالم حادثاً وإلا لزم على القول بحدوث التكوين أحد أمرين :

أولهما : أن القول بحدوثه يؤدي إلى القول بزوال ما كان يتصف به تعالى من صفات الأفعال التي تمدح بها ، وفي زوال مابه المدح نقص والنقص من أمارات الحدوث فيؤدي إلى القول بحدوث الباري وذلك محال إذ قد ثبت قدومه واستحال حدوثه . ولا يمكن اتصاف ذات واحدة بالقدم والحدوث إذ ذلك ممتنع .

ثانيهما : أن القول بحدوثه يؤدي إلى القول بأن الخلق مثلاً - وهو من صفات الأفعال - قد حدث لله بعد أن لم يكن وذلك يوجب المدح له سبحانه وثبوت المدح له يثبت احتياجه لهذه الصفة قبل وجودها وثبوت الحاجة دليل النقصان . والحاجة والنقصان من أمارات الحدوث . كما أن حدوث الخلق في ذاته تعالى يستتبع تغيراً في الذات لحدوث شيء فيها لم يكن من قبل وفي ذلك

---

(١) سورة الحشر ، آية (٢٤) .

(٢) سورة الحشر ، آية (٢٣) .

ثبوت التغير . والتغير أيضاً من علامات الحدوث[١] .

وبهذه الأوجه يخلص النسفي إلى أن التكوين أزلي لما يلزم على القول بحدوثه من اللوازم الباطلة .

وبعد بيان أبي المعين لأزلية التكوين وأنها صفة قائمة بذات الله تعالى أخذ في بيان أن هذه المسألة وهي قدم التكوين والقول به ليس قولاً محدثاً كما يزعم الخصوم بل قد قال بها الأئمة وذكروها وقد حاول أبو المعين إرجاع هذه المسألة إلى عصر السلف وأجلب فيها بخيله ورجله وذكر أسماء بعض السابقين له القائلين بها وكلهم أحناف لأن هذه المسألة مما تفردوا به دون غيرهم من الطوائف وهم وإن كانوا اقتربوا من مذهب السلف في هذه المسألة إلا أنهم لا يزالون بعيدين عنه ولو كان هذا المذهب هنا هو مذهب السلف لذكر أبو المعين أسماء أئمة السلف و لم يقتصر على بضعة عشر عالماً من علماء الحنفية فهو قد نسب القول بها إلى الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسين معتمداً في ذلك على متن عقيدة الطحاوي الذي ذكر أن تلك العقيدة هي ما عليه أبو حنيفة وصاحباه واستشهد بقول الطحاوي : « مازال بصفاته قديماً قبل خلقه و لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفة - إلى أن قال - له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق »[٢] .

ولست أدري لماذا لم يستشهد النسفي على إثبات هذه المسألة لأبي حنيفة بما في الفقه الأكبر من قوله : « لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية ... لم يحدث له صفة ولا اسم ، لم يزل عالماً بعلمه والعلم صفة له في الأزل ... وفاعلاً بفعله والفعل صفة له في الأزل والفاعل هو الله تعالى ، والفعل صفة في الأزل ، والمفعول مخلوق وفعل الله غير مخلوق وصفاته في الأزل غير مخلوقة »[٣] ؟

---

(١) انظر التبصرة ٣٤٥ - ٣٥٥ ؛ وأبو المعين النسفي لعبد الحي قابيل ص ١٥٤ .

(٢) انظر التبصرة ٣٥٥ ؛ ومتن الطحاوية مع شرحه ٩٦ ، ١١٦ ، ط ٣ ، تحقيق التركي والأرناؤوط.

(٣) الفقه الأكبر ص ١ ، طبعة حيدر آباد الدكن .

وكما أشرت سابقاً بأن النسفي قد ذكر بضعة عشر عالماً نسب لهم القول بهذه الصفة حتى وصل بهم إلى أبي منصور الماتريدي وطبقته فهؤلاء - كما يقول النسفي - توفوا قبل الثلاثمائة والثلاثين تقريباً وهم من طبقة الأشعري المتوفى ٣٢٤ هـ وطبقة أساتذته وأساتذتهم فكيف لا يقبل منهم بحجة حداثة العهد ويقبل من الأشعري تفرده بهذه المسألة ؟ يعني بذلك إنكاره لصفة التكوين وكونها قديمة .

ويلاحظ على النسفي هنا ما يلي :

١ - أن المذكورين أحناف .

٢ - أنه لم يقل بهذه المسألة أحد قبل أبي حنيفة على فرض صحة نسبتها إليه والتسليم بفهم النسفي لكلام الطحاوي .

٣ - الإطراء والمبالغة من النسفي لهؤلاء المذكورين والذي يصل إلى درجة العصبية لهم وذلك من مثل قوله ناقلاً عن أحد أئمتهم مقراً له بذلك : « الدليل على صحة مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن أبا أحمد العياضي يعتقد مذهبه وهو ما كان ليعتقد باطلاً »[١] .

ومثل قوله في أبي منصور الماتريدي : « وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه في فنه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن »[٢] فيا سبحان الله أين كتب السلف ومصنفاتهم في التفسير ؟!!

٤ - عند ثنائه على الكلاباذي فيما نقله عن الصوفية من القول بقدم صفات الأفعال مدحه ووثقه فيما يرويه عنهم ثم عقب بقوله « مع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري وعروة عن عائشة وإنما المعوّل عليه ما تمهد من الأصول ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتأيد من الدلائل والعلل »[٣] فهذا فيه استخفاف بالمرويات في العقائد وأن المقدم عليها هو ما يسميه بدلائل العقول .

---

(١) التبصرة ٣٥٧ .

(٢) التبصرة ٣٥٩ .

(٣) التبصرة ٣٦١ .

المسألة الرابعة : تحقق التكوين بدون المكون .

أصل هذه المسألة إيراد يورده عليه خصومه من الأشاعرة وغيرهم مفاده أن القول بأزلية التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات وذلك لأن التكوين – عند الأشعرية – هو المكون لا ينفك عنه فإذا قلنا بأزليته لزم أن تكون المكونات أزلية، ونحن نرى في الشاهد أن الفعل لا ينفك عن المفعول فالضرب لا يوجد بدون المضروب والكسر لا يوجد بدون المكسور فكذا في الغائب لا يوجد الفعل بدون المفعول فإذا قلنا بقدمه لزم قدم المفعول معه .

ويرى النسفي أن الانفكاك بينهما ممكن ، وأن التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وأن التفرقة بينهما واجبة عند وجوب التفرقة ، فالتسوية بينهما تجب عند وجود دليل يوجب ذلك والتفرقة تجب عند وجود دليل يوجبها .

وفيما نحن فيه دل الدليل على التفرقة بين الشاهد والغائب ، فالفعل في الشاهد (= الضرب) عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول (= المضروب) من وجود المفعول معه ولو تأخر عنه لانعدم الفعل، بخلاف فعل الباري (= التكوين) فهو أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول (= المكوّن)[1] .

« ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية ، والنظر في الأشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقائق »[2] .

والتكوين ما كان ليكون المكون معه أزلاً بل ليوجد المكون في الوقت الذي علم حدوثه وأراده فهو متراخ عن التكوين .

ثم يحتج عليهم بأن الطائفتين اتفقتا على إثبات قدرة أزلية وإرادة أزلية وكلام أزلي دون أن يوجب ذلك قدم المقدورات والمرادات والمأمورات والمنهيات .

---

(١) انظر التبصرة ٣٣٨ – ٣٣٩ .

(٢) التبصرة ٣٦٨ .

فكذا التكوين يكون تكويناً لكل مكون في وقت وجوده[١] .

وعندكم أيها الأشاعرة العالم حادث بخطاب كن وخطاب كن أزلي و لم يوجب ذلك عندكم قدم العالم فكذا التكوين .

وحقيقة الخلاف بين الفريقين - كما يصورها النسفي - أنه خلاف في الألفاظ والعبارات دون المعاني والحقائق . فالأشعرية لا يسمون الخطاب الأزلي تكويناً بل يسمون المخلوق تكويناً والماتريدية يسمون الخطاب الأزلي تكويناً والجميع مقرون بأن القول الأزلي يحصل به المكون لكن هل يسمى ذلك القول الأزلي تكويناً كما يذهب إليه الماتريدية أم التكوين هو المكون كما يذهب إليه الأشعرية ؟

فالأشعرية - كما يرى النسفي - امتنعوا عن تسمية ما يحصل به التكوين والوجود إيجاداً وتكويناً وسموا ما لم يحصل به التكوين والوجود إيجاداً وتكويناً وهذا خطأ في اللغة مع الاتفاق في المعنى والحقيقة ولا عبرة بالخلاف اللفظي بعد الاتفاق على المعاني[٢] .

وبعد هذه المحاجة العقلية ختم النسفي كلامه في هذه المسألة بدليل قرآني لبعض الماتريدية واقتصر عليه مع اعترافه بأن هناك دلائل أخرى من كتاب الله تركها اختصاراً مما يدل على تأخير رتبة الاستدلال بالنصوص الشرعية عن رتبة الاستدلال بالعقل عند النسفي .

والآية التي ذكرها هي قوله تعالى : ﴿ **هو الله الخالق الباري المصور** ﴾[٣] فالله تعالى وصف نفسه في الأزل بأنه الخالق الباريء المصور إذ كلامه أزلي ، ووصفه نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه[٤] ، فدل ذلك على قدم اتصافه بتلك الأفعال لأنها محامد والله قد تمدح بالاتصاف بها .

---

(١) انظر التبصرة ٣٠٨ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

(٢) انظر ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٣) سورة الحشر ، آية (٢٤) .

(٤) انظر التبصرة ٣٧٠ .

المبحث الثاني : التعقيب على آراء النسفي في صفة التكوين :

من خلال العرض السابق لآراء النسفي في الصفات الفعلية اتضح لنا أن ذلك ليس هو مذهب السلف الذي دل عليه الكتاب والسنة ، والأدلة التي ساقها لاثبات صفة نفسية مغايرة للقدرة هي مبدأ أفعال الله ولم يسقها لاثبات نفس تلك الأفعال لله أزلاً هي في حقيقتها أدلة لمذهب السلف ومع ذلك لا تدل على مذهب النسفي وأصحابه من الماتريدية .

وفي تعقيبي عليه سأناقش ما أورده من آراء حول هذه المسألة ثم أختتم ببيان مذهب السلف في ذلك مع بيات الدافع الذي جعل النسفي وغيره يخالفون مذهب السلف الصالح .

أما آراؤه فالتعقيب عليها كالتالي :

١ - من حيث تفريقه بين التكوين والمكون وإقامته الأدلة على ذلك فذلك صحيح ولا غبار عليه إذ لا يخفى أن مفهوم التكوين غير مفهوم المكون فمفهوم الضرب والكسر غير مفهوم المضروب والمكسور وذلك بالبداهة والضرورة العقلية وهو الذي أجمع عليه العقلاء .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله - إلى أن قال - وقد حكى البخاري إجماع العلماء على الفرق بين الخالق والمخلوق وعلى هذا يدل صريح المعقول فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن وأن الله انفرد بالقدم والأزلية »[1] .

ومما يدل على أن الفعل غير المفعول أن الرسول - ﷺ - كان يستعيذ بأفعال الرب وصفاته كقوله : « أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية (ضمن جامع الرسائل ٢ / ١٩ - ٢٠) ؛ وانظر الفتاوى ٣ / ٢٩٨ ؛ ودرء التعارض ١ / ٣٣٨ ؛ وشرح حديث النزول ٤٠٢ - ٤٠٣ ؛ والإرادة والأمر (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) ١ / ٣٦٣ - ٣٦٤ ؛ وشفاء العليل ٤٥١ ط الحفيان .

منك ...»[١] فلو كان الفعل هو المفعول لكان مخلوقاً ولما استعاذ الرسول - ﷺ - به لأنه لا يستعيذ بمخلوق .

وكلمات الله غير مخلوقة إذ لو كانت مخلوقة لما استعاذ بها الرسول - ﷺ - لأنه لا يستعيذ بمخلوق . وكان أحمد يستدل على أن القرآن غير مخلوق بقوله ﷺ : « أعوذ بكلمات الله التامات » ونحو ذلك[٢] .

وقد أخطأ من ذهب إلى أن التكوين هو عين المكون كما يذكر ذلك عن الأشعري وغيره لكن ليس مقصودهم بعينية التكوين للمكون هو اتحاد المفهومين، كيف وأبو الحسن من هو في جليل الكلام ودقيقه وإنما مقصودهم بالعينية هو التحقق في الخارج فلا يمكن الانفكاك بينهما .

وقد أوضح ذلك التفتازاني بقوله : « أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول وأما المعنى المعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج و لم يرد أن مفهوم التكوين بعينه مفهوم المكوّن ليلزم المحالات »[٣] .

وقد مرّ سابقاً أن الذي جعلهم يقولون باتحاد التكوين والمكون هو مذهبهم في أن الاسم عين المسمّى - وقد ناقشت هذه المسألة في مبحث الأسماء الحسنى - .

٢ - أما مسألة إثبات أزلية التكوين وحدوث المكون فهي موضع نقاش ساخن بين أبي المعين وأصحابه من جهة وبين خصومهم من جهة أخرى إذ يدعي أبو المعين أزلية التكوين وإمكانية تحققه بدون المكون ، وخصومه يأبون ذلك إذ أوردوا عليه أنه إذا قال بقدم التكوين لزمه القول بقدم المكونات وذلك ما اتفقوا

---

(١) رواه مسلم ، كتاب الصلاة برقم ٤٨٦ .

(٢) انظر الرد على الجمهمية ؛ والإرادة والأمر ١ / ٣٦٤ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ؛ والصفات الاختيارية (٢ / ١٩ ضمن جامع الرسائل) .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٥٠ .

جميعاً على منعه إذ فيه القول بقدم العالم ، وإن كان التكوين محدثاً افتقر إلى تكوين آخر ولزم التسلسل[١] وما ألزمهم به في الإرادة من أن قدمها لم يستوجب قدم المراد عندهم فكذا التكوين قدمه لا يستلزم قدم المكون هو إلزام سديد وقوي[٢] .

ولكن لفهم موقف أبي المعين لابد من تحرير معنى التكوين عنده فهو قد عرفه بقوله : « إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود » .

فإن كان يريد بالتكوين نفس الإخراج فلاشك أن القول بقدم المكونات لازم له لأن الفعل وإن كان غير المفعول إلا أن الفعل التام لا يتأخر عنه مفعوله ولو تأخر لبطل الفعل وكان ذلك صورة من صور تخلف المعلول عن علته والأثر عن مؤثره وذلك باطل إذ العلة التامة تستلزم معلولها .

غير أن هذا الإيراد غير وارد على أبي المعين لأنه يريد بالتكوين مبدأ الإخراج لا عينه لكنه تساهل في العبارة ولذلك وجدنا بعض أئمة الماتريدية ينبهون على هذا فقد قال التفتازاني في شرح العقائد : « والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وإنكاراً للضروري ... »[٣] .

وفي هذا النص إشارة لأبي المعين كما نجد هذا التنبيه عند الكستلي والبياضي[٤] .

وإذا تبين لنا مراد النسفي من التكوين وأنه مبدأ الإخراج لا عينه بقي النزاع في ذلك المبدأ هل هو صفة حقيقية غير القدرة والإرادة مسمّى بالتكوين أم لا ؟

---

(١) انظر معالم أصول الدين للرازي ص ٦٤ ؛ والمحصل له ص ١٨٦ - ١٨٧ ، وص ٤٣٥ - ٤٣٦ ، ط آتاي ؛ وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦ / ٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢) انظر مجموع الفتاوى ١٦ / ٣٧٨ ؛ وشفاء العليل ٤٤٨ ، ط الحفيان .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٤٩ ؛ وانظر شرح بحر الكلام للصغناقي ٥١ .

(٤) حاشية الكستلي على شرح العقائد ص ٩٨ ؛ وإشارات المرام ص ٢١٤ .

أما القول بتحقيق التكوين بدون المكون على أن التكوين هو نفس الإخراج فذلك سفسطة كما يقول الكستلي ومكابرة وإنكار للضروري كما يقول سعد الدين التفتازاني[١] .

٣ - أما مسألة هل التكوين صفة مستقلة غير القدرة والإرادة أم هي مجموع القدرة والإرادة ؟

فقد ذهب أبو المعين وسائر الماتريدية إلى أن التكوين غير القدرة والإرادة ، وذهب الأشعرية إلى أن التكوين ليس شيئاً غير صفتي القدرة والإرادة .

ويرجع الخلاف بينهما إلى تعلق القدرة ما هو ؟ فإن كان التأثير والإيجاد - كما يقول الأشاعرة - فالتكوين هو القدرة فيكون القول حينئذٍ بحصول التأثير والإيجاد عن صفة أخرى قولاً بتعدد صفة من جنس واحد وبتوارد مؤثرين على أثر واحد .

وإن كان تعلق القدرة هو صحة المقدور وإمكانه لا إيجاده - كما يدعي النسفي وأصحابه - فالتكوين غير القدرة . وأما الإرادة فهي شيء سابق على الإيجاد .

وقد ذكر الأشعرية أن القدرة لها تعلقان صلوحي قديم هو صلاحيتها في الأزل للايجاد والاعدام وتعلق تنجيزي حادث هو الايجاد والإعدام بالفعل فالقدرة إذا تعلقت بالمقدور وفق الإرادة سمي هذا التعلق إيجاباً أي أن القدرة موجبة للمقدور وهو ما يسمى بالتعلق التنجيزي الحادث للقدرة وهو بعينه تكوين الشيء وإخراجه من العدم إلى الوجود .

وهذا التعلق التنجيزي للقدرة ينقسم إلى الخلق والرزق والإحياء ... بحسب خصوص التعلقات ، وعليه فالتكوين - عند الأشعرية - عبارة عن تعلق القدرة بأحد طرفي الممكن مقروناً بالإرادة المخصصة أما القدرة بالنظر إليها نفسها من غير اقتران بالارادة المرجحة فلا تكون إلا جائزة التأثير وهو ما سموه بالتعلق

---

(١) انظر حاشية الكستلي ص ٩٩ ؛ وشرح العقائد ٤٩ .

الصلوحي القديم[1] .

والذي يظهر أن الخلاف بين الفريقين لفظي لا يخرج عن محض الاصطلاح إلا في زيادة صفة هي مبدأ تلك الأفعال لا أن نفس الأفعال ثابتة أزلاً .

وبهذا ينحصر الخلاف بين الفريقين في هذه الصفة ، هل قيامها بذات الرب سبحانه ضروري بمعنى كونها صفة يستحقها الباري أزلاً بها يكون الايجاد أم أن القدرة تغني عنها وتسد مسدها لأن متعلقاتها هي نفس متعلقاتها ؟

هذا وقد ذكر غير واحد ممن تعرض لهذه المسألة أن الخلاف لفظي بين الفريقين منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن الهمام والملا علي قاري ، ومن المعاصرين عبد الله الملا[2] .

كما ذهب طائفة أخرى إلى أن الخلاف معنوي حقيقي منهم السبكي وأبو عذبة والزبيدي ومحمد الأمين ومن المعاصرين الشمس الأفغاني[3] .

فمن ذهب إلى أن ما يثبته الماتريدية من صفة قديمة هو مغاير للقدرة رأى أن الخلاف حقيقي .

ومن نظر إلى أن الجميع قالوا بحدوث التعلقات وأن ذلك المبدأ الذي يثبته الماتريدية صفة قديمة ترجع إليه جميع الأفعال ليس شيئاً سوى القدرة رأى أن الخلاف لفظي وهذا الذي أميل إليه .

والجدير بالذكر أن النسفي نفسه قد ألمح إلى إمكانية أن الخلاف في المسألة لفظي حيث قال في تبصرته : « ... أكثر ما في الباب أنه - أي المخالف -

---

(١) انظر حاشية الباجوري على السنوسية ص ٦٣ ؛ وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص ٩٦ ؛ وانظر أيضاً التفتازاني وموقفه من الالهيات لعبد الله الملا ص ١٢٨١ .

(٢) انظر المسايرة ص ٤٠ ؛ وشرح الفقه الأكبر ص ١٥ ؛ والتفتازاني وموقفه من الالهيات ١٢٧٠ ، ١٢٨٦ .

(٣) طبقات الشافعية ٣ / ٣٧٨ ؛ والروضة البهية ص ٦٣ ؛ واتحاف السادة المتقين ٢ / ٨ - ١٠ ؛ الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات ١ / ٤١٨ - ٤٥٣ ؛ ومطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين لمحمد أمين ص ٧ .

لا يسمى الكلام الأزلي تكويناً بل يسمى المخلوق تكويناً ولكنه أقر أن القول الأزلي يحصل به التكوين - وهو عنده المكون - فصار المكون المخلوق حاصلاً بالقول الأزلي ونحن لا ندعي إلا هذا فإنا نقول لله تعالى صفة أزلية تحصل بها المخلوقات وهو قد أعطى هذا المعنى حيث قال : التكوين - الذي هو المكون عنده - يحصل بكلامه الأزلي وقدم كلامه الأزلي لم يوجب قدم ما يحصل به إلا أنا نسميه تكويناً وفعلاً وهو لا يسميه وإن حصل به المكون ، ويسمى التكوين نفس المكون ونفسه لا تحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكوين والوجود إيجاداً وتكويناً وسمى ما لم يحصل به التكوين والوجود إيجاداً وتكويناً وهو خطأ في اللغة فصار مساعداً لخصمه في المعنى مسلماً له ما يدعي من الحقيقة ... ثم صار مخالفاً خصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطئاً فيما زعم عند جميع أرباب اللغة »[1] .

فكما تلاحظ هنا يبين أن الجميع متفقون في المعنى وإنما الخلاف في التسمية والإصطلاح .

وقد أراد الغزالي أن يضع طريقة لرفع الخلاف بين الفريقين فاختار طريقة القوة والفعل فالله خالق قبل الخلق بالقوة وكونه خالقاً بعد الخلق بالفعل كالسيف يسمّى صارماً بالقوة في الغمد كما يسمى صارماً بالفعل عند حصول القطع به وهذه هي عين طريقة الماتريدية في إثبات صفات الفعل لله وهي تؤدي إلى اتصاف الباري بصفة لا كمال فيها لأن كمال صفة الخلق في إثبات اتصافه بها سبحانه بالفعل لا بالقوة فإن الله فعال لما يريد يخلق متى شاء وكيف شاء[2] .

وكلا المذهبين باطل مخالف لمذهب السلف كما سيتضح من الفقرة التالية :

٤ - بيان مذهب السلف في إثبات صفات الفعل لله تعالى .

تبين لنا مما سبق أن النسفي وأصحابه قد قالوا بأزلية التكوين أو الفعل مطلقاً ونفوا تجدده وتعلقه بمشيئة الله وقدرته ، وليس لهم من حجة سوى القول بامتناع

---

(١) التبصرة ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠١ ؛ وانظر البيهقي وموقفه من الالهيات ص ١٩٣ .

حلول الحوادث ، وامتناع تسلسلها أو دوامها ، ونفيهم هذا لا دليل عليه من السمع ولا من العقل .

أما السمع فمملوء بالأدلة الدالة على تعلق أفعال الله بمشيئته وقدرته ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **ذو العرش المجيد فعال لما يريد** ﴾[١] فقد دلت هذه الآية على جملة أمور :

أحدها : أنه تعالى يفعل بإرادته ومشيئته .

الثاني : أنه لم يزل كذلك لأنه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه وأن ذلك من كماله سبحانه ولا يجوز أن يكون عادماً لهذا الكمال في وقت من الأوقات ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق** ﴾[٢] .

ولما كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله ، لم يكن حادثاً بعد أن لم يكن.

الثالث : أنه إذا أراد شيئاً فعله فإن " ما " موصولة عامة أي يفعل كل ما يريد أن يفعله .

الرابع : أن فعله وإرادته متلازمان فما أراد أن يفعله فعله وما فعله فقد أراده فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده .

الخامس : إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال وأن كل فعل له إرادة تخصه وهذا هو المعقول في الفطر فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد .

السادس : أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته جاز فعله .

والقول بأن الحوادث لها أول يلزم منه التعطيل قبل ذلك وأن الله سبحانه لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلاً ولا يلزم من القول بقدم نوع الفعل قدم العالم لأن كل ما سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود موجود بإيجاد الله تعالى له ليس له من نفسه إلا العدم والفقر ، والاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى ، والله واجب الوجود لذاته غني لذاته ، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه[٣] .

---

(١) سورة البروج ، آية (١٥) .

(٢) سورة النحل ، آية (١٧) .

(٣) انظر شرح الطحاوية ص ١١٠ - ١١١ ، تحقيق التركي .

وقال سبحانه : ﴿ **كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقوله له كن فيكون** ﴾[١] .

وقوله : ﴿ **قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها** ﴾[٢] .

ومن الأحاديث قوله – ﷺ – : « ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ »[٣] .

وقوله – ﷺ – : « إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله »[٤] .

وغيرها من النصوص الشرعية الدالة على أن الله يفعل ما يشاء وأن الفعل له سبحانه بمشيئته وقدرته ، مما يثبت لله قدم نوع الفعل مع تجدد آحاده فرداً فرداً فجنس الفعل قديم وآحاده حادثة شيئاً فشيئاً وليست صفاته الفعلية قديمة بإطلاق ولا حادثة بإطلاق .

وأما دلالة العقل على اتصاف الرب بالفعل وفق مشيئته وقدرته فيقال :

– نفي حلول الحوادث فيه إجمال إذ ليس من الألفاظ التي وردت في الشرع نفياً أو إثباتاً فقد يراد به حق وقد يراد به باطل .

فإن أريد به أن الله تعالى لا يحل في ذاته شيء من مخلوقاته أو أنه لا يحدث له وصف متجدد لم يكن فهذا نفي صحيح .

وإن أريد به نفي صفات الله الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد ولا يتكلم بمشيئته ولا يغضب ولا يرضى ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء ... ونحو ذلك فهذا نفي باطل[٥] .

---

(١) سورة آل عمران ، آية (٤٧) .

(٢) سورة المجادلة ، آية (١) .

(٣) رواه البخاري ، أبواب التهجد برقم ١٠٩٤ ؛ ورواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين رقم ٧٥٨ .

(٤) رواه البخاري ، كتاب التفسير رقم ٤٤٣٥ ؛ ومسلم ، في الإيمان رقم ١٩٤ .

(٥) انظر شرح الطحاوية ٩٧ ، ط التركي .

والذين ينفون الصفات الفعلية بحجة امتناع حلول الحوادث ليس لهم حجة أصلاً وإنما عمدتهم أن الكرامية قالوا ذلك وتناقضوا فيبينون تناقض الكرامية ويظنوا أنهم بذلك قد فلجوا و لم يعلموا أن السلف قد تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية(١) .

وأدلتهم التي ساقوها لبيان امتناع حلول الحوادث طعنوا فيها هم أنفسهم كما فعل الرازي والآمدي(٢) بل اعترف الرازي بأن حلول الحوادث لازم لجميع الطوائف(٣) .

- أن يقال إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل بمشيئتها وذات لا يمكنها أن تفعل ذلك قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل(٤) .

- وأما احتجاج نفاة الصفات الفعلية بامتناع تسلسل الحوادث فهو باطل وذلك أن التسلسل من الألفاظ التي لم ترد في كتاب ولا سنة ليجب مراعاة لفظه والتسلسل منه ممتنع ومنه جائز .

أما الممتنع فكالتسلسل في الفاعلين المؤثرين والعلل الفاعلة وهو أن يكون مؤثرون كل واحد استفاد تأثيره ممن قبله لا إلى غاية ونهاية وهذا لاشك في بطلانه عند جميع العقلاء .

وأما التسلسل في الآثار والأفعال الذي هو حصول شيء بعد شيء فقد انقسم الناس فيه إلى ثلاثة أقوال :

الأول : قول من يمنع ذلك في الماضي والمستقبل كجهم والعلاف .

---

(١) انظر فتاوى ابن تيمية ٦ / ٢٢٢ .

(٢) انظر الأربعين ١١٨ - ١٢٠ ؛ غاية المرام ١٨٧ - ١٩٣ ؛ وانظر الدرء ٤ / ٢٧ ، ٢ / ١٥٦ ؛ جامع الرسائل ٢ / ٤١ - ٥٤ .

(٣) انظر (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية) للزركان ص ٢٢٨ وقد تابعه المؤلف نفسه وانظر الأربعين للرازي ص ١١٨ .

(٤) انظر جامع الرسائل ١ / ٣٥ .

الثاني : قول من يمنع ذلك في الماضي دون المستقبل كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم .

الثالث : قول من يجوز ذلك في الماضي والمستقبل كما يقوله أئمة الحديث والسنة[١] .

وأصل هذا الكلام من الجهمية الذين قالوا : إن دوام الحوادث ممتنع وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ لامتناع حوادث لا أول لها فيمتنع أن يكون الباري لم يزل فاعلاً متكلماً بمشيئته بل يمتنع أن يكون قادراً على ذلك لأن القدرة على الممتنع ممتنعة .

وهذا فاسد فإنه يدل على امتناع حدوث العالم وهو حادث مشاهد والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثاً فلابد أن يكون ممكناً والإمكان ليس له وقت محدد وما من وقت يقدر إلا والامكان ثابت فيه فليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً صحيحاً فيلزم أنه لم يزل الرب قادراً عليه فيلزم جواز حوادث لا أول لها[٢] .

– ومن الردود العقلية أيضاً : أن الله إذا خلق السموات والأرض فلابد من فعل يصير به خالقاً لها وإلا فلو استمر الأمر على حال واحدة ولم يحدث فعلاً لكان الأمر على ما كان عليه قبل أن يخلق وحينئذ فلم يكن المخلوق موجوداً فكذلك يجب أن لا يكون المخلوق موجوداً إن كان الحال في المستقبل مثلما كان في الماضي لم يحدث من الرب فعل هو خلق السموات والأرض وقد قال تعالى : ﴿ **ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم** ﴾[٣] ومعلوم أنهم قد شهدوا نفس المخلوق فدل على أن الخلق لم يشهدوه وهو تكوينه لهما وإحداثه لهما غير المخلوق التالي[٤] .

---

(١) انظر شرح الطحاوية ص ١٠٥ ، ط التركي ؛ وجامع الرسائل ٢ / ٢٢ ؛ وشفاء العليل ٤٥٣ ، ط الحفيان . وانظر فصل إثبات وجود الله من هذا البحث ص ١٦٧ – ١٧٠ .

(٢) انظر شرح الطحاوية ١٠٣ – ١٠٤ .

(٣) سورة الكهف ، آية (٥١) .

(٤) انظر جامع الرسائل ٢ / ٥٨ ؛ ومجموع الفتاوى ٦ / ٢٦٠ .

هذا وقد استفرغ شيخ الإسلام جهداً عظيماً في بيان اتصاف الله بالصفات الاختيارية والرد على المانعين من ذلك مع بيان فساد حججهم[١] .

٥ - وقبل أن أختم حديثي عن هذه المسألة أود مناقشة النسفي في نسبة القول بصفة التكوين إلى ما قبل أبي منصور الماتريدي .

حيث قد نسب القول بها إلى أبي حنيفة وصاحبيه معتمداً على نص عقيدة الإمام الطحاوي ومنها قوله : « مازال بصفاته قديماً قبل خلقه ... » وقوله : « له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخلق ولا مخلوق » .

ولاشك أن مضمون عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده أبو حنيفة كما ذكر ذلك السبكي وغيره[٢] .

لكن هل مراد الطحاوي بذلك إثبات ما يسمى بصفة التكوين ؟ هذا ما حمل النسفي على الاستشهاد بنصه إلا أن المظنون في الطحاوي أنه على عقيدة السلف لا على عقيدة المتكلمين غير أن عبارته موهمة مما جعل النسفي يستشهد بها .

وقد سجلت سابقاً استغرابي لعدول النسفي عن الاعتماد على الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة واعتماده على عقيدة الطحاوي .

مع ملاحظة وجود عبارات في الفقه الأكبر أوضح من عبارة الطحاوي وتدل على مراد النسفي فهل ذلك العدول من أبي المعين لأن الفقه الأكبر لم يثبت لديه أنه من تأليف أبي حنيفة ؟ أم لأن عقيدة الطحاوي شبه مجمع عليه بين أرباب المذاهب الأربعة لذلك عدل إليها ؟ أم أن كتاب الفقه الأكبر غير معروف لديه ؟ أم ذهل عن الكتاب بجملته ؟!!!

---

(١) انظر على سبيل المثال رسالة الصفات الاختيارية (ضمن جامع الرسائل الجزء الثاني) والرسالة الأكملية (ضمن المجلد ٦ من الفتاوى) والجزء الثاني بكامله من الدرء ؛ وانظر ابن تيمية السلفي للهراس ص ١٢٥ - ١٣٣ .

(٢) انظر طبقات السبكي ٣ / ٣٧٨ .

والأمر الآخر أن بعض الماتريدية ينفون نسبة القول بالتكوين لأبي حنيفة ويجعلون ذلك إلى أبي منصور فمن بعده .

يقول ابن الهمام عن الصفات الفعلية : « .. فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة - يعني التي سبق ذكرها - وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله : « كان تعالى خالقاً قبل أن يخلق الخلق ورازقاً قبل أن يرزق » وذكروا له أوجهاً من الاستدلال ... وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر »[1] .

وقد نقل النص السابق الغنيمي الميداني في شرحه على الطحاوية مقراً له[2] .

والثابت أن أول من قال به هو أبو منصور الماتريدي[3] ثم تبعه أصحابه[4] من بعده غير أنهم لأجل الخصومات في هذه المسألة نسبوها لأبي حنيفة والمتقدمين ليدفعوا عنهم القول بحداثة العهد .

---

(١) المسايرة ص ٣٩ .

(٢) شرح الطحاوية ص ٥٨ .

(٣) التوحيد ص ٤٧ - ٤٩ .

(٤) انظر البداية للصابوني ٦٧ - ٧٣ ؛ وشرح العقائد النسفية ٥٣ ، ٦٣ - ٦٩ ؛ وإشارات المرام ٥٣ ؛ وشرح الفقه الأكبر ٣٤ - ٣٥ وغيرها .

الفصل التاسع

الصفات الخبرية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : رأي النسفي في الصفات الخبرية .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في الصفات الخبرية .

تمهيد :

المقصود بالصفات الخبرية الصفات التي يكون طريق ثبوتها الكتاب والسنة دون أن يدل العقل على شيء منها استقلالاً غير أنه لا يحيلها بعد أن تثبت شرعاً ولا يعني هذا أن العقل لا يدل عليها ، بل يدل عليها إجمالاً من جهة أخرى وهي جهة ثبوت النبوة .

هذا ومذهب السلف الصالح الإيمان بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة من صفات الله تعالى واعتقاد أن ظاهرها مراد على ما يليق بجلال الله وعظمته مع نفي مماثلة الله لخلقه ، وعلى ذلك انعقد إجماعهم(١) .

قال الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة : « اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله - ﷺ - في صفة الرب عز وجل ... فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء »(٢) .

وقال أبو بكر الاسماعيلي : « اعلموا رحمكم الله أن مذهب أهل الحديث أهل السنة والجماعة الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وقبول ما نطق به كتاب الله تعالى وما صحت به الرواية عن رسول الله - ﷺ - لا معدل عن ما ورد به ولا سبيل إلى رده ... ويعتقدون أن الله مدعو بأسمائه الحسنى وموصوف بصفاته التي سمى ووصف بها نفسه ووصفه بها نبيه - ﷺ - ... » الخ كلامه(٣) .

---

(١) انظر عقيدة السلف للصابوني ١٦١ - ١٦٥ .

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول أهل السنة المجلد ٢ ص ٤٣٢ رقم ٧٤٠ .

(٣) اعتقاد أئمة الحديث ص ٤٩ - ٥٠ . والإسماعيلي هو : أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الشافعي ولد سنة ٢٧٧ هـ أحد أئمة الإسلام وعلماء الحديث الكبار له من الكتب مسند عمر بن الخطاب والمستخرج على الصحيح والمعجم وغيرها . توفي سنة ٣٧١ هـ .
انظر : الأنساب ١ / ٢٤١ ؛ وتاريخ جرجان ١٠٩ .

المبحث الأول : رأي النسفي في الصفات الخبرية :

النسفي لا يثبت الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنة ، وليس هو أول من قال بذلك من الماتريدية ، بل إن أبا منصور الماتريدي لا يثبتها أيضاً فهو إما يفوض فيها أو يتأول ، أما المعنى الظاهر منها فليس هو مراد الله عنده فهو يقول : « والأصل عندنا في قوله ﴿ **ثم استوى إلى السماء** ﴾[١] ﴿ **ثم استوى على العرش** ﴾[٢] وغيرها من الآيات من قوله ﴿ **وجاء ربك** ﴾[٣] الآية وقوله : ﴿ **هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله** ﴾[٤] الآية من الآيات التي ظنت المشبهة أن فيها تحقيق وصف الله تعالى بما يستحق كثير من الخلق الوصف به على التشابه . في الحقيقة أنها تحتمل وجوهاً[٥] :

أحدها : أن نصفه بالذي جاء به التنزيل على ما جاء ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل فيه بغيره ... ولزم أمر السمع والتنزيل على ما أراد الله وبالله التوفيق .

والثاني : أن يمكن فيه معان تخرج الكلام مخرج الاختصار والاكتفاء بمواضع افهام في تلك المواضع على اتمام البيان وذلك نحو قوله : ﴿ **وجاء ربك والملك** ﴾ أي بالملك ... »[٦] .

ويقول أحد الباحثين عن الماتريدي : « وعلى هذا النحو مال الماتريدي إلى تأويل جميع الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه ، فهو يرى أن الألفاظ إذا احتملت كثيراً من المعاني لغة وعرفاً واتفق ذلك مع ما ثبت من الآيات المحكمات لم يجز بأي حال حملها على المعاني التي تجر إلى التشبيه والتجسيم »[٧] .

---

(١) سورة البقرة ، آية (٢٩) .
(٢) سورة الرعد ، آية (٢) .
(٣) سورة الفجر ، آية (٢٢) .
(٤) سورة البقرة ، آية (٢١٠) .
(٥) ولم يذكر إلا وجهين .
(٦) تأويلات أهل السنة ١ / ٨٣ - ٨٤ .
(٧) د. أبو الخير محمد أيوب علي في كتابه " عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي " ص ٣٣٦ .

وبهذا نلاحظ أن الماتريدي أسبق من الأشعرية في نفي الصفات الخبرية وتأويل النصوص الدالة عليها .

أما الأشعرية فمتقدموهم كالأشعري وأتباعه المتقدمين كانوا يقرون بالصفات الخبرية وأن إثباتها لا يستلزم محذوراً ، وإن كان بعضهم لا يثبت إلا الصفات الواردة في القرآن كابن فورك[١] وغيره .

أما الجويني فمن بعده فقد صرحوا بنفي الصفات الخبرية[٢] .

والنسفي حين ينفي جميع الصفات الخبرية يعتمد على بعض الشبهات التي اعتمد عليها نفاة الصفات وهي :

الشبهة الأولى : أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، وهو لهذا السبب بحث هذه الصفات تحت مبحث نفي الجسمية عن الله .

الشبهة الثانية : أن هذه النصوص الدالة على الصفات دلالتها ظنية محتملة لمعان أخرى وراء الظاهر ، بخلاف الأدلة العقلية فهي قطعية الدلالة لا تحتمل إلا معنىً واحداً .

الشبهة الثالثة : أن حمل الآيات المثبتة للصفات على ظاهرها فيه إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل العقلية ، لذا يجب حملها على ما يوافق العقل .

الشبهة الرابعة : أن في إثبات ما دلت عليه الآيات من الصفات على ظاهرها إثباتاً للمناقضة بين هذه الآيات وبين آية ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ المحكمة التي لا تحتمل التأويل .

الشبهة الخامسة : أما بالنسبة للصفات الواردة في الحديث النبوي فقد جاءت من طريق الآحاد وخبر الواحد لا يفيد العلم إذا سلم من المعارض العقلي فكيف إذا عارضه معارض عقلي ؟ ولمّا لم يكن مفيداً للعلم فإنه لا يحتج به في العقيدة[٣] .

---

(١) كما في كتابه مشكل الحديث .

(٢) انظر الارشاد ص ٢١ - ٢٢ ، في الحقيقة أن التأويل في الصفات الخبرية بدأ قبل الجويني فالبغدادي كان يتأول فيها وكذا غيره إلا أن شهرة نسبته للجويني فمن بعده لأنهم نفوا جميع الصفات الخبرية وتأولوها حتى صاروا موافقين للمعتزلة في تأويلها وكاد يختفي الصراع معهم ليحل محله الصراع مع المثبتين إلا إذا استثنينا مسألة الرؤية فقد بقي الصراع فيها مع المعتزلة ولو ظاهراً .

(٣) انظر التبصرة ١٣٢ ؛ والتمهيد ١٦٢ .

ولأجل هذه الشبهات فقد نفى الصفات الخبرية وهذا نص كلامه : « إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزئاً كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر والحجج المعقولة ... غير محتملة ، ... وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها ... إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة ، وهي كلها حجج الله ، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بمآخذ الحجج ومقاديرها ، والله حكيم لا يجوز عليه السفه عالم لا يجهل ، ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج ، وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالاً ممتنعاً .

وكذا قوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ آية محكمة غير محتملة للتأويل فحمل تلك الآيات على خلاف هذه وإثبات المشابهة بينه وبين جميع الأجسام في التركيب ، والتبعض والتجزؤ والتناهى وإثبات الحدود والجهات إثبات المناقضة بين آيات الكتاب .

وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف ، وبه أثبت الله تعالى كون القرآن من عنده ، وثبوت المناقضة أوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[1] فالمجسمة لما جوزوا إثبات التناقض في القرآن كانوا بين أمرين :

إما أن جعلوا القرآن من عند غير الله ، وإما أن نسبوا الله تعالى إلى الخطإ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره ، حيث ثبت الاختلاف ولم يكن من عند غيره .

وكلا الأمرين كفر صريح ، وبالله العصمة »[2] .

---

(١) سورة النساء ، آية (٨٢) .

(٢) التبصرة ١٣٢ .

ويقول : « وأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات فكيف ما ورد معارضاً لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب ؟ على أن ما ظهر منها بين النقلة فكل ذلك محتمل للتأويل »[1] .

وإذا كان النسفي لا يثبت الصفات الخبرية فما هو موقفه من تلك النصوص المثبتة للصفات ؟

ويجيبنا على ذلك بقوله : « ... فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه . ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه ، أو تفويض المراد إليه ، والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئاً من أمارات الحدث فيه »[2] .

فنلاحظ من هذا النص أن النسفي له في نصوص الصفات الخبرية أحد أمرين إما التأويل وإما التفويض ، بل يذكر أن مشايخ المذهب طائفتان منهم من يرى التفويض ومنهم من يرى التأويل .

قال : « اختلف مشايخنا رحمهم الله فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن نتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له والاعتقاد لصحته ، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه ، مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات ، وأن جميع أمارات الحدث عنه منتفية »[3] .

وهذا الذي يذكره هو التفويض ، وقد نسبه إلى محمد بن الحسن الشيباني وسعد بن معاذ المروزي من الحنفية كما نسبه إلى أهل الحديث كمالك بن أنس والثوري وابن حنبل والبخاري ...

---

(١) التبصرة ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) التبصرة ١٨٦ - ١٨٧ ؛ وانظر التمهيد ١٦٢ - ١٦٣ .

(٣) التبصرة ١٣٠ .

ثم قال : « وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والآخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة ، ثم ما كان من ذلك لا يحتمل – سوى الظاهر – إلا تأويلاً واحداً ملائماً للتوحيد قطعوا على كونه مراداً لله ، وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل ، لم يقطعوا على واحد منها بكونه مراداً لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك ، فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم وقالوا نعلم أن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر »[1] .

وهذا هو التأويل ، ولم ينسبه إلى أحد بعينه .

والنسفي يميل إلى التأويل – وإن كان يجوّز التفويض – بدليل أنه ذكر بعض الصفات وطبق عليها المنهج الذي ذكره عن أصحابه ، فما كان محتملاً لأوجه متعددة من التأويل لم يقطع بواحد منها ، وما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً قطع به ولو كان يرى التفويض هو الراجح لما اشتغل بالتأويل .

والنسفي لم يطل الكلام في تأويلاته مكتفياً بنماذج مقتضبة ، وأحال من أراد التوسع على إمامين من أئمة التأويل أحدهما حنفي متهم بالاعتزال هو محمد بن شجاع الثلجي[2] في كتابه الرد على المشبهة والآخر أشعري متأخر عن الثلجي هو أبو بكر بن فورك في كتابه مشكل الحديث[3] .

---

(١) التبصرة ١٣٠ .

(٢) الثلجي هو محمد بن شجاع الثلجي ، تلميذ المريسي ، حنفي المذهب فيه اعتزال ، وهو إمام الواقفة في عهد الإمام الإمام أحمد في مسألة القرآن ، وصفه الدارمي بأنه جهمي ألف في تأويل الصفات الخبرية كتاب الرد على المشبهة وينقل منه ابن فورك كثيراً في كتابه مشكل الحديث ، وربما رد عليه أحيانات ٢٥٧ هـ ، انظر مقالات الإسلاميين ٥٨٣ ، ٦٥٥ ، نقض الدارمي ١ / ٤٣٣ ؛ الفوائد البهية ١٧١ ؛ التسعينية لابن تيمية ٥٤ ، ٥٥ – ٥٦ ، ٧٤ .

(٣) ابن فورك هو : محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني تتلمذ على أبي الحسن الباهلي تلميذ الأشعري بالعراق ثم رحل إلى الري وهناك وقعت بينه وبين الكرامية فتن ، ثم تحول إلى نيسابور يدرس بها وتخرج عليه جماعة من الفقهاء ت ٤٠٦ من أهم كتبه مشكل الحديث وهو مطبوع وهو الذي يحيل عليه النسفي انظر : تبيين كذب المفتري ٢٣٢ ؛ وسير النبلاء ١٧ / ٢١٤.

والثلجي هذا أعرق من ابن فورك في التأويل حتى إن ابن فورك ينقل عنه ويعتمد عليه وإن خطّأه أحياناً[١] .

والنسفي وإن لم يطل الكلام في بيان ما تحتمله نصوص الصفات – على مذهبه – من تأويلات إلا أن الأمر يبدو مختلفاً عندما بحث صفتي الاستواء والعلو فقد أطال فيهما جداً وبحثهما في موضع مستقل عن بقية الصفات ، تحت بحث تنزيه الله عن المكان ويقصد به الاستواء وإذا انتفى المكان انتفت الجهة ويقصد بها العلو ، ولأجل توسعه في بحث هاتين الصفتين فسأفرد لهما بحثاً مستقلاً بحول الله تعالى .

وبعد فقد بان لنا أن النسفي لا يثبت الصفات الخبرية لله على ظاهرها اللائق بالله .

(١) انظر مشكل الحديث وبيانه ص ٢٤ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٨٠ ، ٩٥ ، ٩٨ .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في الصفات الخبرية

مما لاشك فيه أن مذهب السلف - رضوان الله عليهم - إثبات صفات الكمال لله تعالى والتي جاءت بها الأخبار ونقلها الثقات إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل كما قال تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾[١] فقوله ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ نفي للمماثلة ، وقوله : ﴿ **وهو السميع البصير** ﴾ إثبات لصفتين من صفاته ، فقد جمع الله في هذه الآية بين الإثبات والنفي .

ولا يجوز صرف معاني نصوص الصفات عن ظاهرها إلى معان أخرى لم يدل عليها شرع ولا عقل ولا لغة بل الشرع والعقل واللغة مؤيدة لظاهر تلك النصوص ، وليس ظاهرها مما يقتضي تشبيهاً ولا تجسيماً - كما مر معنا - .

والنسفي عندما اختار أن تلك النصوص مصروفة عن ظاهرها قد جانب الصواب وحاد عن منهاج السلف في ذلك وما تلك الشبهات التي أوردها إلا دليل على مخالفته للسلف الصالح في هذا الموضوع بالذات بل إنه حاد عن منهج الإمام أبي حنيفة الذي يثبت تلك الصفات .

يقول أبو حنيفة : « ... وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف ، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف .. »[٢] .

والنسفي حنفي المذهب فكيف خالف إمامه في صفات الله ؟!

ولا يعلم أحد من سلف الأمة وأئمتها نفى الصفات الخبرية ، ولذا يقول ابن تيمية : « والله يعلم أني بعد البحث التام ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ما

---

(١) سورة الشورى ، آية (١١) .

(٢) الفقه الأكبر ص ٢ - ٣ . ط. مجلس دائرة المعارف العثمانية .

رأيت أحداً منهم يدل لا نصاً ولا ظاهراً على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر وما رأيت أحداً منهم نفاها وإنما ينفون التشبيه ... »[١] .

وما ذكره النسفي من حجج لنفي ما دلت عليه النصوص من الصفات هي مجرد شبهات تصادم بها النصوص وإيضاح ذلك كما يلي :

الشبهة الأولى : أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم .

قد سبق إبطال هذه الشبهة عند الحديث على التنزيهات ويضاف هنا رداً على النسفي بأن يقال له : يمكن قيام هذه الصفات كالوجه واليد ونحوها كالرضا بغير جسم كما أمكن عندك قيام حياة وعلم وقدرة وكلام بغير جسم .

فإن قال : لا يعقل وجه ورضا إلا ما يقوم بجسم .

قيل له : ولا يعقل علم ولا قدرة ... إلا ما هو قائم بجسم .

فما يقال في هذه يقال في هذه ، فلماذا التفريق بين المتماثلات ؟! فإن قال : الوجه هو ما كان مشتملاً على الفم والأنف واللسان والخد ، والرضا ميل القلب إلى المحبوب .

قيل له على قياس قولك فالسمع لا يكون إلا بأذن وصماخ .. والبصر لا يكون إلا بحدقة وشحمة .. وهكذا .

والإرادة التي تثبتها هي ميل القلب إلى المراد لجلب منفعة أو دفع ضرة .

وأنت تثبت السمع والبصر والإرادة على غير إرادة المخلوق وسمعه وبصره .

فكذلك أثبت الوجه واليد والرضا والغضب على غير ما يثبت للمخلوق وإلا لزمك التناقض بين ما تثبت وما تنفي وأصبحت حينئذ مفرقاً بين المتماثلات فراراً من التشبيه والتجسيم[٢] .

---

(١) الفتاوى ٥ / ١١١ - ١١٢ .

(٢) انظر لبيان تناقض المتكلمين بين ما يثبتونه وما ينفونه : الرسالة التدمرية الأصل الأول من ص ٣١ - ٤٣ . وانظر أيضاً الفتاوى ٦ / ٤٧ ، ٣ / ٢٥ - ٢٧ ، ٥ / ٣٤٦ - ٣٦٤ ؛ الدرء ١ / ١٢٧ - ١٣٠ ؛ والصواعق المرسلة ١ / ٢٣٨ - ٢٦٨ .

وبهذا تعلم مدى عمق فهم السلف حينما لم يعتمدوا في النفي على مجرد نفي التشبيه والتجسيم - كما مر معنا - .

الشبهة الثانية : ما زعمه أن الأدلة السمعية محتملة لمعان وراء الظاهر بخلاف الأدلة العقلية فإنها قطعية الدلالة لا تحتمل معنى وراء الظاهر وهذه الشبهة أساس لتقديم العقل على النقل ، فما دام أن النقل غير موثوق بدلالته لتطرق الاحتمالات إليه فليقدم العقل إذن .

وظنية دلالة النصوص الشرعية شبهة عامة لدى المتكلمين وقد تعرض لها الرازي في أول المحصل ورد عليه ابن تيمية وكذا ابن القيم[1] .

ويمكن أن نلخص بعض تلك الردود كما يلي :

١ - أن هذه الشبهة تستلزم الطعن في بيان المتكلم أو في فهم السامع أو فيهما معاً فإذا كان المتكلم تام البيان والسامع تام الفهم فكيف يتخلف العلم بمراده[2] .

٢ - يلزم من هذا القول القدح في العلوم الضرورية فإنه من المعلوم أن جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض عن طريق الألفاظ فلو لم يفهم السامع منهم المتكلم ويقطع بمراده من كلامه لفسدت أحوال الناس والمشاهد هو خلاف هذا فعلم أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين طعن في العلوم الضرورية[3] .

٣ - أن دلالة كلام الله ورسوله أكمل وأوضح على مرادهما من دلالة شبهات المتكلمين العقلية على معارضة كلام الله ورسوله فكيف تكون شبهاتهم مع خفائها وغموضها مفيدة لليقين ، وكلام الله ورسوله مع وضوحه وبيانه لا يفيد اليقين ؟

---

(١) انظر المحصل ١٤٢ - ١٤٣ ، وكتاب درء التعارض لابن تيمية يعتبر في الحقيقة رداً على الرازي في المقام الأول ، ثم نجد الردود عليه عند ابن القيم في الصواعق المرسلة في هذه المسألة من ثلاثة وسبعين وجهاً ٦٣٤ - ٧٩٣ .

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٦٤٥ .

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٦٤٢ .

كما أن الأدلة القطعية قد دلت على صدق الرسول - ﷺ - في كل ما يخبر به ، ودلالتها من الظهور والوضوح أبين من دلالة شبه المتكلمين العقلية على نقيض ما أخبر به .

كما أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أظهر وأيسر من حصوله بمدلول الأدلة العقلية[١] .

٤ - أن عقليات المتكلمين والتي زعموا افادتها لليقين إذا تؤملت وجدت مخالفة للعقول الصريحة زيادة على مخالفتها للنصوص الصحيحة باعترافهم هم .

ومن أمثلة ذلك القول بأن العرض لا يبقى زمانين ، وأن الأجسام متماثلة فجسم النار كجسم الماء وجسم الحجر كجسم الهواء وجسم البول كجسم الطيب وإنما اختلفا في الأعراض وغير ذلك مما عدوه براهين عقلية وقواطع يقينية كقولهم بأن ذات الرب لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه .

فكيف تكون هذه الأمور وأمثالها مما يخالف صريح المعقول تفيد اليقين وكلام الله ورسوله لا يفيد اليقين ؟! إن ذلك لهو الباطل المبين[٢] .

٥ - أن الذين لم يحصل لهم اليقين بأدلة العقول أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية . كما أن الشكوك القادحة في أدلة العقول أكثر بكثير من الشكوك القادحة في أدلة السمع . فالعالمون بالكتاب والسنة متيقنون مراد الله ورسوله[٣] . والمتكلمون والفلاسفة أشد اختلافاً واضطراباً فأيّ عقل يقدّم وأي رأي يقدم والجميع مختلفون مضطربون[٤] .

---

(١) انظر الصواعق المرسلة ٦٤٧ ، ٧٢٩ ، ٧٥٧ .

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٦٤٥ .

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٦٦٣ .

(٤) انظر الصواعق المرسلة ٧٨١ - ٧٩١ .

٦ – أن رسول الله – ﷺ – أذكى البشر وعقله أكمل العقول ومع ذلك فما كان قبل البعثة يدرى ما الكتاب ولا الإيمان كما أخبر عنه ربه ﴿ **ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان** ﴾[١] ، وقال عنه : ﴿ **قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي** ﴾[٢] . فإذا كان رسول الله – ﷺ – مع ذكائه لم يهتد للإيمان إلا بوحي الله له فكيف يحصل لهؤلاء اليقين بعقولهم والاهتداء بها إلى حقائق الإيمان دون نصوص الأنبياء ، إن لازم ذلك أنهم أذكى من رسول الله وأعقل منه وهذا من الباطل المحال[٣] .

٧ – أننا نعلم أن المصنفين في جميع العلوم بينوا مرادهم وأن الناس فهموا مرادهم عنهم فلو لم تفد ألفاظهم اليقين لما تيقن الناس مرادهم فكيف يكون كلام المصنفين الذي هو وضع البشر مفيداً لليقين وكلام الله ورسوله غير مفيد لليقين ؟

وكيف يكون هؤلاء بينوا مرادهم ويكون الله ورسوله لم بينا مرادهما ؟ إن لازم ذلك أن تكون الأمة إلى اليوم لم تتيقن مراد الله ورسوله و لم تفهم عنهما ما أراداه ، ولا يقول هذا إلا أجهل الخلق بالله وبرسوله[٤] .

الشبهة الثالثة : ما زعمه من أن حمل الآيات على ظواهرها فيه إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل العقلية .

وهذه طامة من طامات المتكلمين التي ردوا بها نصوص الكتاب والسنة حيث زعموا معارضتها للحجج العقلية ، وأول من عرف عنه تقديم العقل على النقل إبليس لعنه الله[٥] فهو إمام المعارضين للنص بمعقولاتهم ، فهؤلاء المتكلمون حينما

---

(١) سورة الشورى ، آية (٥٢) .

(٢) سورة سبأ ، آية (٥٠) .

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٧٣٤ – ٧٣٥ .

(٤) انظر الصواعق المرسلة ص ٧٦٦ وأيضاً ص ٦٤٦ .

(٥) حينما أمره الله بالسجود لآدم فقال ﴿ أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ ﴿ أأسجد لمن خلقت طيناً ؟ ﴾ . وانظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١٤ .

زعموا أن دلالة ألفاظ الكتاب والسنة ظنية من ناحية ، ومن ناحية أخرى رأوها معارضة لمعقولاتهم فخرجوا بنتيجة مفادها تقديم العقل على النقل .

ونجد هذه الشبهة مؤصلة عند إمام الحرمين[١] ، ثم تلميذه الغزالي[٢] المعاصر للنسفي ثم ابن العربي المالكي[٣] تلميذ الغزالي حتى جاء الرازي[٤] فأكد على ذلك في أكثر من كتاب من كتبه ثم مشى على ذلك من بعده كالايجي[٥] والسيالكوتي[٦] .

وقد قام الإمام ابن تيمية - رحمه الله - برد هذه الشبهة أعني شبهة تعارض العقل والنقل في كتابه درء تعارض العقل والنقل من أربعة وأربعين وجهاً وتخلل بعض الأوجه مناقشات وتفصيلات وأوجه أخرى .

ثم جاء تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه " الصواعق المرسلة " فسمّى تقديم العقل على النقل بحجة التعارض طاغوتاً ورده من واحد وأربعين ومائتي وجه وذكر أنه استفاد في ذلك من شيخه ابن تيمية والناظر في كلام ابن القيم يجده لا يكاد يخرج عن ما كتبه شيخه ابن تيمية إلا قليلاً بل يسوق أحياناً نفس عبارة شيخه .

وسأقوم برد هذه الشبهة معتمداً بعد الله على ما كتبه هذان الإمامان الجليلان .

وبداية يقال إن النقل يعارض معقولات المتكلمين ، أما المعقول الصريح فلا يتعارض بتاتاً مع النقل الصحيح إذا وجد تعارض فهو إما من جهة العقل لكونه غير صريح وإنما هي شبهات وأوهام وخيالات وإما من جهة النقل لكونه غير صحيح وثابت حيث يكون مكذوباً أو ضعيفاً ثم يقال بعد ذلك :

---

(١) انظر الشامل ص ١٠٠ .

(٢) في قانون التأويل ٢٣٥ - ٢٣٩ .

(٣) في قانون التأويل ٦٤٦ تحقيق السليماني .

(٤) انظر أساس التقديس ٢٢٠ - ٢٢١ ، المحصل ٧١ ؛ أصول الدين ٢٤ وغيرها .

(٥) في المواقف ص ٤٠ .

(٦) في حاشيته على حاشية الخيالي على شرح النسفية ٢ / ٣١٠ .

١ - إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان أو سمعي وعقلي فإما أن يكونا قطعيين أو ظنيين أو أحدهما قطعي والآخر ظني .

ولا يمكن بحال أن يتعارض القطعيان وأما الظنيان فيمكن ذلك والمقدم منهما هو الراجح مطلقاً سواء كان سمعياً أو عقلياً .

أما إذا تعارض قطعي وظني فيقدم القطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً فإذا كان القطعي هو العقلي قدم لا لكونه عقلياً بل لكونه قطعياً .

فالعقلي لا يقدم مطلقاً كما أن النقلي لا يقدم مطلقاً .

كما أن حصر التقسيم بأربعة أقسام غير سليم وهذه الأربعة هي تقديم النقلي مطلقاً أو العقلي مطلقاً أو الجمع بين النقيضين أو رفعهما .

بل هناك قسم آخر هو تقديم العقلي تارة والسمعي أخرى فأيهما كان قطعياً قدم وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم[١].

٢ - أنه إذا قدر تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل وذلك أن العقل قد شهد بصدق الرسول - ﷺ - ومن ضرورة ذلك تصديقه فيما أخبر به . أما النقل فلم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، كما أن العلم بصدق الرسول - ﷺ - ليس موقوفاً على كل ما يخبر به العقل ، إذ العقليات كثيرة ولا يلزم من صدق بعضها صدق جميعها لأن العقل يغلط كما يغلط الحس بل وأكثر من غلطه بكثير[٢] .

٣ - أن الناس مختلفون في العقول فأيّ عقل يقدم وكل يدعي أن الدليل العقلي معه ؟ إذ إن تقديم العقل على النقل يوقع في الاضطراب فإن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم به ليس صفة لازمة لذلك الشيء وإنما هو من الأمور النسبية الإضافية فما يكون معقولاً لزيد من الناس قد لا يكون معقولاً لبكر ...

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ٨٦ - ٨٧ بتصرف . وانظر الصواعق ٣ / ٧٩٦ - ٧٩٨ .

(٢) انظر درء التعارض ١ / ١٣٨ - ١٣٩ ؛ والصواعق ٣ / ٨٠٧ - ٨٠٩ .

والمسائل التي زعم المتكلمون تعارض العقل والنقل فيها اضطربوا فيها و لم يتفقوا على معقول موحد .

فمن أثبت العلو - مثلاً بالعقل رأى غيره أن العقل يحيله . ومن أثبت بعض الصفات بالعقل رأى غيره أن العقل لا يثبتها ومن نفى الأفعال الاختيارية بحجة أن العقل يحيلها رأى غيره أن العقل يثبتها .

بل أهل المذهب الواحد متناقضون مثل من أثبت الرؤية ونفى العلو كالنسفي وغيره ، وكذا من أثبت سماع كلام الله بغير حرف ولا صوت ونحو ذلك مما يعلم بصريح العقل مخالفتها للبديهة .

ولما كان العقل بهذه المثابة أمر الله بالرجوع عند الاختلاف إلى كتابه وسنة رسوله و لم يأمر بالرجوع إلى العقل والاحتكام إليه وتقديمه على النقل .

فكيف يقدم العقل على النقل مع اضطراب الناس فيه ويجعل حجة قاطعة تؤول لأجله نصوص الشرع كما زعم النسفي ؟!![1]

٤ - أن يقال للنسفي وأمثاله - على فرض تعارض العقل والنقل - : يجب تقديم النقل على العقل لأن الجمع بينهما فيه جمع بين النقيضين - كما ذكر ورفعها رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول خبر الله ورسوله ، فلو أبطلنا النقل لقدحنا في دلالة العقل وأبطلناه وهو الذي دلنا على صحة السمع ، وإذا بطلت دلالة العقل لم يصلح معارضاً للنقل لكونه غير دليل حينئذٍ ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه والقدح فيه يمنع دلالته ، والقدح في دلالته يقدح في معارضته كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة ومعارضة العقل لما دل العقل على أنه حق وهو النقل دليل على تناقض دلالته وذلك يوجب فساد تلك الدلالة .

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ٤٤ - ١٤٦ ، ١٥٦ - ١٥٩ ، ١٩٢ - ١٩٤ ؛ والصواعق المرسلة ٣ / ٨٢٣ - ٨٢٦ .

وبيان تناقض دلالته أنه شهد للسمع بالصدق في كل ما يخبر بـه ثـم قـال إنـه أخبر بخلاف الحق فكأنه شهد للسمع بوجوب قبوله وشهد له بعدم وجوب قبولـه وهذا تناقض يقدح في شهادته فلا يصح والحال ما ذكر أن يعـارض السـمع بحـال من الأحوال[١] .

٥ – يلزم من إثبات المعارضة بين العقل والشرع وتقديم العقـل علـى الشـرع لوازم فاسدة منها :

أ – أن الرسول – ﷺ – لم يبين للناس أصول دينهم ولا عرفهم الهـدى وإنمـا علمهم فقط العبادات والمعاملات ، ويلزم منه أن عقول المتكلمين ونحوهـم الذيـن خاضوا في هذه القضايا أشرف وأزكى من عقول الأنبياء[٢] .

وأن ما جاء به النبي عن الله ليس فيـه علـم ولا هـدى بـل قـد يمـرض ويضـل ويضر ويفسد ولا يصلح[٣] .

ب – مـن طـرد هـذه الشـبهة لزمـه الزندقـة والالحـاد في آيـات الله وأسمائـه وصفاته، ومن لم يطرده تناقض وفارق العقل الصريح[٤] .

جـ – أن القول بهذه الشبهة يضعف الثقة بنصـوص الشـرع وعـزل الرسـول عن موجب رسالته وجعله كأي إمام مع إمام آخر مساوٍ له في الرتبة كأبي حنيفـة مع الشافعي ونحوه ...[٥] .

د – يلزم من ذلك بطلان العقل والشرع معاً كما تقدم .

٦ – أن هذه الشبهة وما أصّل عليها ينتـج عنـها شـر عظيـم وبـلاء خطـير إذ مآل من استخدم ذلك القانون اللعين إما إلى التأويل وإما إلى التفويض وهـذا عـين القدح في الكتابة والسنة .

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ١٧٠ – ١٧٣ ؛ الصواعق ٣ / ٨٥٣ – ٨٥٥ .

(٢) درء التعارض ٥ / ٢٤٥ .

(٣) درء التعارض ٥ / ٣٥٧ – ٣٦٦ ؛ الصواعق ٣ / ١٠٦٥ – ١٠٦٧ .

(٤) درء التعارض ٥ / ٣٢٢ ؛ الصواعق ٤ / ١٣٥٣ .

(٥) درء التعارض ٥ / ٢٥٢ ، ٣٢١ ، ٣٤٥ .

وقد أدى بهم التأويل إلى التناقض فلم يكن لهم قانون مستقيم يفرقون به بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والنصوص التي لا تحتاج إلى تأويل[١] .

الشبهة الرابعة :

زعمه أن إثبات صفات الكمال على ظاهرها يناقض الآية المحكمة ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ وهذه الشبهة مبنية على ما يلي :

أ - أن الظاهر من نصوص الصفات هو التمثيل والتشبيه ، وقد سبق الرد على هذه النقطة في فصل التنزيهات .

ب - وهذا الظاهر يتعارض مع الآيات المحكمة القاطعة الدلالة في تنزيه الله تعالى .

جـ - وأن نصوص الصفات ليست قاطعة الدلالة بل تحتمل وجوهاً أخرى غير الظاهر فينبغي حملها على أحد تلك الوجوه بما لا يتعارض مع آيات التنزيه ، وقد رددت على هذه النقطة فيما سبق .

والجواب على هذه الشبهة أن يقال :

١ - مما لاشك فيه أن القرآن ليس فيه اختلاف ولا تناقض ولا تضاد وذلك لأنه ﴿ **تنزيل من حكيم حميد** ﴾[٢] سبحانه وتعالى ، والله قد استدل بسلامة القرآن من الاختلاف على أنه من عنده ولو كان من عند غيره لوجد مختلفاً متناقضاً قال تعالى : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[٣] .

والنسفي يقر بهذا كما سبق من كلامه لكنه يرى أن إثبات الصفات الواردة فيه على حقيقتها المفهومة من ظاهر اللفظ يلزم منه إثبات المناقضة بين آيات الكتاب العزيز ، الآيات المثبتة للصفات والآيات النافية للتشبيه والتمثيل ، فلا يصح حينئذٍ إثباتها صفات لله حتى لا نقع في التناقض .

---

(١) انظر درء التعارض ٥ / ٢٣٤ - ٢٤١ .

(٢) سورة فصلت ، آية (٤٢) .

(٣) سورة النساء ، آية (٨٢) .

٢ - أن المعنى المفهوم من ظاهر النصوص التي أثبتت لله صفات الكمال ليس هو التمثيل والتشبيه الذي نفته النصوص عن الذات العلية .

وإن اتفاق المسميات في بعض الأسماء والصفات لا يستلزم التماثل بينهما لأن ذلك الاتفاق حصل في المعنى العام الكلي الذي لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج ، أما في الخارج فلكل وجوده وصفاته التي يختص بها لا يشركه فيها غيره والتمثيل إنما يكون في هذا المفهوم الخارجي فمن جعل ما يختص بالله مماثلاً للمخلوق فقد وقع في التمثيل المحرم وكذا من جعل ما يختص بالمخلوق مماثلاً لما يختص بالخالق .

أما ما نفاه النّسفي من المفهوم الظاهر من الألفاظ فهو ثابت لله بالشرع والعقل وإن سماه تمثيلاً وتشبيهاً وتجسيماً فذلك لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً[١] .

٣ - ثم إن آية ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ ذكرها الله بعد ذكر نعوت كماله وأوصافه فقال ﴿ **حم . عسق . كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم** ﴾ إلى قوله ﴿ **فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾[٢] .

فهذا الموصوف بهذه الصفات والنعوت والأفعال والعلو والعظمة والحفظ والعزة والحكمة ... وكونه فاطر السموات والأرض وهو السميع البصير بهذا هو الذي ليس كمثله شيء لكثرة نعوته وأوصافه وأسمائه وأفعاله وثبوتها له على وجه الكمال الذي لا يماثله فيه شيء فالمثبت للصفات والعلو والكلام ... هو الذي يصفه بأنه ليس كمثله شيء .

أما المعطل النافي لصفات الله فلا ينفعه النفي لأنه لا حقيقة له عنده بل هو مجاز[٣] .

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢ .

(٢) سورة فصلت ، آية (١ - ١١) .

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٣ / ١٠٢٨ - ١٠٢٩ .

والله الذي أثبت لنفسه الصفات في هذه الآيات هو الذي نفى المماثلة عن ذاته فقوله ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ نفي للماثلة وقوله ﴿ **وهو السميع البصير** ﴾ إثبات لصفتين عظيمتين فجمع فيما وصف به نفسه بين الإثبات والنفي وهو أعلم بنفسه وكلامه أفصح الكلام وأبينه ﴿ **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه** ﴾[1] فكيف يقال بعد ذلك إن كلامه متناقض متعارض ؟!

ويوضحه :

٤ - أن نفي المثل والشبه والكفء في حد ذاته ليس مدحاً ولا كمالاً إلا إذا كان المنفي عنه ذلك موصوفاً بصفات عظيمة ونعوت جليلة باين بها غيره وخرج عن أن يكون له نظير أو شبيه فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفي عنه المثل والشبيه والنظير وإلا فمن لا صفات له لا يقال لا شبه له ولا مثل ولا نظير إلا أن يقصد الذم أي أنه مسلوب الصفات كلها بحيث لا يشبهه أحد في النقص . وهذا شيء يعرفه الناس بفطرهم . فالله لاتصافه بصفات الكمال ونعوت الجلال ليس كمثله شيء فيها ولا يساويه أحد في صفاته وأفعاله ، فإثبات صفاته على وجه الكمال لا يناقض نفس المثل والشبه والنظير عنه[2] .

٥ - ويقال للنسفي هل تقول إن جميع آيات الصفات يتعارض مع آية نفي المماثلة أم بعض آيات الصفات ؟

فإن قال في الجميع كان هذا عناداً منه وجحداً لما يعلم من دين الإسلام بالضرورة ، وإبطالاً لمذهبه في إثبات بعض الصفات .

وإن قال ؛ بل نفهم بعض تلك الصفات ولا يتعارض ذلك الفهم مع آية نفي المماثلة ، أم البعض الآخر فمفهومه الظاهر يتعارض معها .

فيقال له : ما الفرق بين ما أثبته وما نفيته ؟ فإما أن يكون الفرق من جهة السمع بحيث يكون أحد النصين دلالته قاطعة بخلاف الآخر ، أو يكون الفرق من

---

(١) سورة فصلت ، آية (٤٢) .

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٤ / ١٣٦٧ .

جهة العقل بأن يكون أحد المعنيين يجب أو يجوز إثباته دون المعنى الآخر وكلا الأمرين باطل .

أما السمع فإن دلالة القرآن على أن الله رحمن رحيم سميع بصير عظيم علي مثل دلالته على أنه عليم قدير حي لا فرق بينهما في النص إذ كلا النصين بلسان عربي مبين .

وأما العقل فإن من أثبت شيئاً ونفى آخر تناقض إذ يلزمه فيما أثبته نظير ما فرّ منه فيما نفاه فإن من نفى حقيقة محبة الله ورحمته وأعاد ذلك إلى إرادته بحجة أن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هو الرقة وذلك ممتنع على الله فمن أثبتها فقد أثبت المماثلة وبالتالي ناقض آيات نفي المماثلة.

فيقال له : والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل إلى المراد وذلك ممتنع في حق الله تعالى وإثباتها يلزم منه المماثلة وبالتالي مناقضة آيات نفي المماثلة فإن قال إرادته ليست من جنس إرادة المخلوق .

قيل له : وكذلك رحمته ومحبته .

فإن قيل : إن الإرادة وغيرها لم أثبتها بدليل السمع بل بدليل العقل قيل له : وكذلك الرحمة يمكن إثباتها بدليل العقل بل إن دلالة العقل عليها أوضح من دلالته على الإرادة فإن الانعام والإحسان وكشف الضر يدل على الرحمة أوضح من دلالة التخصيص على الإرادة .

وهب أن العقل لا يدل على هذه الصفة مثلاً فإنه لا ينفيها لأنها ثبتت بالسمع والسمع دليل مستقل بنفسه والنفس تطمئن إليه في هذه المضايق أكثر من اطمئنانها لغيره لأن دلالته أتم[1] .

٦ - لم يقل أحد من سلف الأمة إن إثبات ظاهر نصوص الصفات يتعارض مع آيات نفي المماثلة عن الله ، بل الثابت عنهم إثبات الصفات لله حسب المفهوم اللائق بالله ، وليس ذلك الظاهر هو ما يفهمه النسفي وسائر المتكلمين من

---

(١) انظر الاكليل في المتشابه والتأويل (٢ / ٢٤ - ٢٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) .

نصوص الصفات هذا مع إيمانهم بأن الله ليس كمثله شيء فهم مثبتون بلا تمثيل ومنزهون بلا تعطيل .

فمن زعم أن الظاهر من نصوص الصفات يتعارض مع ما دلت عليه آيات نفي المماثلة عن الله كان لازم قوله اتهام السلف بأنهم غفلوا عن هذا التعارض ولم يدركوه ، أو أدركوه وعرفوا كيف حل ذلك التعارض ولكنهم لم يبينوه لمن بعدهم بل سكتوا عنه .

بل ينسحب هذا اللازم على رسول الله - ﷺ - وأنه كان جاهلاً بذلك التعارض وبحله ببيان الأوجه التي تصرف إليها تلك الألفاظ لتتفق مع آيات نفي التمثيل .

أو يكون قد عرف ذلك وعرف مراد الله من كلامه والأوجه التي تصرف إليها نصوص الصفات ولكنه لم يعلم أمته ذلك .

وهذه اللوازم باطلة - ولا أظن النسفي يلتزمها - فبطل ما أدى إليها وهو أن ظاهر نصوص الصفات يوهم التشبيه الذي نفته النصوص وتقرر أن ظاهر نصوص الصفات لا يفهم منه التشبيه بل يفهم منه ما يليق بالله تعالى ولا يتعارض مع نصوص التنزيه البتة .

الشبهة الخامسة :

وهي خاصة بالصفات الواردة في الحديث النبوي حيث يقول أبو المعين : « وأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات ، فكيف ما ورد معارضاً لدلائل العقول والنص المحكم ؟ على أن ما ظهر عنها بين النقلة فكل ذلك محتمل للتأويل »[1] .

فنلاحظ هنا أنه يرى :

- أن خبر الآحاد لا يفيد العلم حتى في حال سلامته عن المعارض العقلي والنقلي .

---

(١) التبصرة ص ١٣١ - ١٣٢ .

- وما كان كذلك لا يحتج به في العقيدة .

- ثم إنه ما ورد منها محتمل للتأويل ليتفق مع دلالة العقل والنص المحكم .

وهذه الشبهة ليست جديدة مبتكرة عند النسفي بل هي قديمة قدم ظهور البدع الكلامية في القرن الثاني الهجري إذ نبغ من المبتدعة في ذلك القرن من يرد أخبار الآحاد حتى في الفقهيات ، واقتصر بعضهم على ردها إذا خالفت القياس[١] ، وقد رد عليهم الأئمة كما هو ظاهر في كتب الشافعي[٢] .

وسيكون الرد عليه من جانبين :

الأول : كون خبر الواحد العدل يفيد العلم .

الثاني : الاحتجاج بالحديث النبوي في العقيدة .

أما **المسألة الأولى** وهي إفادة خبر الواحد العلم فللناس فيها أقوال أشهرها ثلاثة :

١ - قول من يرى أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً .

٢ - قول من يرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً .

٣ - قول من يرى أن خبر الواحد العدل إذا احتف بالقرائن يفيد العلم .

أما القول الأول وهو أن خبر كل واحد يفيد العلم فهذا مما لا يتصور أن عاقلاً يصدق كل خبر يسمعه[٣] .

ولهذا فإن الذين أكثروا من الرد على هذا القول ردهم في غير محله إذ لا تصح نسبة القول به لأحد بل هي « قضية كاذبة باتفاق العقلاء إن أخذت عامة كلية وقضية لا تفيد إن أخذت جُزئية أو مهملة فإن عاقلاً لا يقول : كل خبر واحد [لا][٤] يفيد العلم حتى تنتصبوا للرد عليه كأنكم في شيء وكأنكم قد كسرتم

---

(١) انظر القائد إلى تصحيح العقائد للمعلّمي ١٠٥ .

(٢) كالرسالة ص ٣٦٩ - ٤٦١ وكذا اختلاف الحديث المطبوع بهامش كتاب الأم المجلد السابع .

(٣) انظر المسودة في أصول الفقه لابن تيمية ٢٤٤ .

(٤) كذا في الأصل ولعل (لا) زائدة والكلام صحيح المعنى بدونها .

عدو الإسلام فسودتم الأوراق بغير فائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد قط فقال مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة وهو مطرد عنده في خبر كل واحد ، فيالله العجب كيف لا يستحي العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام لكن عند هذا وأمثاله أنهم يستجيزون نقل المذاهب عن الناس بلازم أقوالهم ويجعلون لازم المذهب في ظنهم مذهباً »(١) .

أما القول الثاني وهو أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإنما يفيد غلبة الظن الراجح فهو مذهب عامة المتكلمين ومنهم النسفي . وهذا المذهب مرجوح كما سيأتي - إن شاء الله - .

والقول الثالث : وهو أن خبر الواحد يفيد العلم بشروط وتلك الشروط هي القرائن المحتفة بالخبر فهذا مذهب جمهور المحدثين والأصوليين وكثير من المتكلمين وهو مذهب عامة السلف وفقهاء الأمة .

يقول ابن تيمية : « وأما القسم الثاني من الأخبار فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه و لم يتواتر لفظه ولا معناه ولكن تلقته الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له ... فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين . أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسألة منقولة في كتاب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ... وإنما نازع في ذلك مع طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه .. »(٢) .

وسوف ألخص من كلام أهل العلم جملة من الأدلة على أن خبر الواحد المحتف بالقرائن يفيد العلم فأقول :

١ - إن النصوص تفيد الدلالة القاطعة على مراد المتكلم وإلا فكيف تقوم على الخلق الحجة مما لا يمكن ادراك المراد منه ؟

---

(١) مختصر الصواعق ٥٠٩ - ٥١٠ .

(٢) نقله ابن القيم في الصواعق (انظر مختصر الصواعق ٤٦٤) .

وقد سبق إيضاح هذه المسألة عند الرد على الشبهة الثانية .

٢ - أن هذه الأخبار التي يسمونها آحاداً موافقة للقرآن ومفسرة له ومفصلة لمجمله وتدل على مثل ما يدل عليه القرآن فهي معه بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين .

فإذا كان في القرآن أن لله علماً وقدرة ففي السنة كذلك كقوله - ﷺ - « اللهم إني أستخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك »(١) .

وكذلك أحاديث العلو والرؤية والتجلي والرضا والغضب والمشيئة والكلام والوجه واليدين ... وغيرها من الأحاديث الموافقة للقرآن .

فإذا كانت هذه لا تفيد علماً ، كان هذا القول بمنزلة قوله إن القرآن لا يفيد علماً . وأي باطل هذا ؟! إذ فيه إبطال لدين الإسلام .

وقد كان أئمة السلف يذكرون الآيات في هذا الباب ثم يتبعونها بذكر الأحاديث الموافقة لها ليثبتوا اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها وأنها من مشكاة واحدة فالسنة كالتفسير للقرآن وإنما يحسن الاستدلال على معاني القرآن بما رواه الثقات عن رسول الله - ﷺ - .

فإذا لم تكن سنة رسول الله - ﷺ - مفيدة للعلم واليقين في تفسيرها وبيانها لمعاني كتاب الله فيكون كلام جهم وأتباعه من شتى فرق أهل الكلام مفيداً للعلم والإيمان(٢) .

٣ - أن أخبار الآحاد يجب تلقيها بالقبول فلو لم تفد العلم واليقين لما أوجب الله تلقيها بالقبول والعمل بها .

قال تعالى : ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** ﴾(٣) .

---

(١) رواه البخاري ، برقم ١١٠٩ .

(٢) انظر مختصر الصواعق ٤٣٩ - ٤٤١ .

(٣) سورة النساء ، آية (٦٥) .

قال ابن القيم : « والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال : أدلة القرآن والسنة لا تفيد اليقين وأن أحاديث الأسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم بمعزل عن هذا التحكيم ، وهو يشهد على نفسه بذلك »[١] .

وقال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾[٢] وكذا كل آية فيها الأمر بطاعة الرسول - ﷺ - مما يدل على وجوب تلقي سنته بالقبول لكونها حجة قاطعة مفيدة للعلم وإلا فكيف يأمر الله عباده بقبول ما ليس بحجة ولا يفيد علماً ؟

وقال تعالى : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** ﴾[٣] .

« وأجمع المسلمون أن الرد إليه هو الرجوع إليه في حياته والرجوع إلى سنته بعد مماته ، واتفقوا أن فرض هذا الرد لم يسقط بموته فإن كان متواتر أخباره وآحادها لا تفيد علماً ولا يقيناً لم يكن للرد إليه وجه »[٤] .

وقال - ﷺ - : « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من ما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه »[٥] .

وقال - ﷺ - : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ... »[٦] .

---

(١) مختصر الصواعق ٤٥١ .
(٢) سورة النساء ، آية (٥٩) .
(٣) سورة النساء ، آية (٥٩) .
(٤) ابن القيم ، مختصر الصواعق ٤٥١ .
(٥) رواه الترمذي ٧ / ٣٠٩ ، ٣١٠ كتاب العلم باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي ، وأبو داود ٥ / ١٠ - ١٢ كتاب السنة باب لزوم السنة ، وابن ماجه في سننه ، المقدمة باب حديث رسول الله - ﷺ - .
(٦) رواه أبو داود ٥ / ١٣ - ١٥ كتاب السنة باب في لزوم السنة رقم ٤٦٠٧ ، والترمذي ٧ / ٣١٩ كتاب العلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة رقم ٢٦٧٨ ، وابن ماجه ١ / ١٥ - ١٦ المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين رقم ٤٢ ، ٤٣ .

فهذه النصوص وغيرها كثير مما يوجب قبول سنة الرسول - ﷺ - والاحتجاج بها لكونها مفيدة العلم والا لم يكن للأمر بقبولها والرجوع إليها والتمسك بها معنى[١] .

٤ - أن الاعتبار في إفادة خبر الواحد العلم إجماع أهل الحديث دون من عداهم فهم أهل الاختصاص ، والناس يرجعون في علومهم إلى أهل الاختصاص كل فيما يخصه « فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين ، ولا عبرة ممن عداهم من المتكلمين والأصوليين ، فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء ، وكذلك لا يعتبر في الاجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرق علله وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيهم الضابطون لأقواله وأفعاله المعتنون بها أشدّ من عناية المقلدين بأقوال متبوعيهم »[٢] .

وقد حصل لأهل الحديث من العلم واليقين بأن الرسول - ﷺ - قال هذه الأحاديث وحدث بها في أماكن وأوقات متعددة ما لم يحصل لغيرهم من العلم بذلك وقول من يزعم أن أخبار الآحاد لا تفيد علماً قول من لا علم له ولا عناية بالسنة والحديث فهو إما أن يخبر بمقالته عن أهل الحديث أو عن نفسه فإن كان يريد أهل الحديث وأنهم لم يحصل لهم العلم بذلك فالواقع يكذب دعواه ، وإن كان يقصد نفسه لم يقدح ذلك في حصول العلم بتلك الأخبار لغيره[٣] .

وكأني بالمتكلمين هنا يرون أنفسهم أعلم وأعرف من علماء الحديث بسنة رسول الله - ﷺ - الذين أفنوا أعمارهم وأوقاتهم في حفظ دين الله وتبليغ شرعه

---

(١) انظر للتوسع الرسالة للشافعي ، ومفتاح الجنة للسيوطي ، وحجية السنة لعبد الغني عبد الخالق .

(٢) نص لابن تيمية نقله ابن القيم في الصواعق (انظر مختصره ٤٦٥ - ٤٦٦) .

(٣) انظر مختصر الصواعق المرسلة ٤٥٥ .

وحفظ السنة وتمييز فنونها وأسانيدها والغوص على معانيها ودقائقها مما لا يكاد ينقضي منه العجب فيأتي هؤلاء المتكلمون وغاية علمهم ما في كتب أسلافهم من الفلاسفة والمتكلمين الذين هم أجهل خلق الله بالسنة النبوية فيقولون خبر الواحد لا يفيد العلم ويحتجون بأن هذا قول أمثالهم من أهل الكلام بل يقلبون الموضوع ويقولون هذا قول الجمهور .

يقول الإمام الشافعي : « لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد »[1] .

٥ - كما أن التفريق بين المتواتر والآحاد في إفادة العلم اصطلاح حادث لم يعرف في كتاب ولا سنة ولم يستعمله الصحابة ولا التابعون[2] بل كانوا يصدقون رسول الله - ﷺ - في كل ما يخبر به دون حاجة إلى معرفة تواتر المخبرين وقد كان الرسول - ﷺ - يصدق أصحابه فيما يخبرونه به كما صدق تميماً الداريّ في حديث الجساسة[3] وكذا الصحابة صدق بعضهم بعضاً فيما يخبرون به عن رسول الله - ﷺ - ولم يقل أحد منهم للآخر خبرك آحاد لا يفيدني علماً حتى يتواتر .

٦ - أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقباء في صلاة الصبح أن القبلة قد حولت إلى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحجة التي كانوا عليها واستداروا إلى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله - ﷺ - .

فلو لم يحصل لهم العلم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم وهو اتجاههم لبيت المقدس ، لخبر لا يفيد العلم[4] .

٧ - أن الرسول - ﷺ - كان يبعث الواحد إلى النواحي والأطراف

---

(١) الرسالة ٤٥٧ - ٤٥٨ فقرة ١٢٤٩ .

(٢) ممن أشبع ذلك بحثاً الشريف حاتم العوني في كتابه المنهج المقترح لدراسة المصطلح .

(٣) انظر صحيح مسلم ، كتاب الفتن رقم ٢٩٤٢ .

(٤) انظر الرسالة للشافعي ٤٠٦ فقرة (١١١٣ - ١١١٩) ؛ ومختصر الصواعق ٤٧٧ .
وحديث تحويل القبلة رواه البخاري ، كتاب التفسير حديث رقم ٤٤٩٠ .

والعشائر والملوك والرؤساء يدعونهم إلى الإسلام فلو لم يكن خبر الواحد منهم مفيداً للعلم لما أرسلهم - ﷺ -[١] .

٨ - قال تعالى : ﴿ **يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته** ﴾[٢] .

والبلاغ هو الذي تقوم به الحجة ويحصل به العلم فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به الحجة على العباد لأن الحجة إنما تقوم بما يحصل به العلم[٣] .

٩ - إن هؤلاء المنكرين لإفادة خبر النبي - ﷺ - العلم يشهدون شهادة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم أنهم قالوها ، ولو قيل لهم إنها لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الانكار وتعجبوا من جهل قائله ، مع العلم أن تلك المذاهب لم تنقل إليهم إلا نقل آحاد و لم تتواتر وهذا معروف متيقن .

فكيف حصل لهم العلم الضروري بأن أئمتهم ومن قلدوهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا ، و لم يحصل لهم العلم بما أخبر به الصحابة عن رسول الله - ﷺ - ولا بما رواه التابعون عنهم وشاع في الأمة وذاع وكان حرصهم عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيهم[٤] ؟

١٠ - قال تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[٥] أي لا تتبعه ولا تعمل به ، و لم يزل المسلمون يقفون أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون بها لله صفات الكمال ، فلو كانت لا تفيد علماً لكان الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان وأئمة الدين كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم[٦] .

---

(١) وقد استدل بهذا الدليل الشافعي في الرسالة ص ٤١٥ .

(٢) سورة المائدة ، آية (٦٧) .

(٣) انظر مختصر الصواعق ٤٧٩ - ٤١٩ من فقرة ١١٣٧ - ١١٥٣ .

(٤) انظر مختصر الصواعق ٤٨٠ .

(٥) سورة الإسراء ، آية (٣٦) .

(٦) انظر مختصر الصواعق ص ٤٧٨ - ٤٧٩ .

١١ - أن كون الدليل يفيد الظن أو القطع أمر نسبي ليس صفة للدليل في نفسه بل يختلف باختلاف المستدل فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فدعواهم أن أخبار الرسول - ﷺ - المتلقاة بالقبول لا تفيد العلم هو إخبار عمّا في نفوسهم هم أما أهل السنة فقد جعل لهم من العلم واليقين بأخبار رسول الله - ﷺ - ما لم يحصل لغيرهم(١) .

المسألة الثانية : وهي الاحتجاج بالحديث النبوي في العقيدة فهذه المسألة نتيجة لما سبق من أن أخبار رسول الله - ﷺ - الصحيحة المتلقاة بالقبول توجب العلم ومن العلم العلم بالله وصفاته ، فما دام أن خبر الواحد يفيد العلم فإنه تثبت به العقيدة ، ومذهب السلف الاحتجاج بالحديث النبوي في العقيدة وإثبات الصفات بالأخبار التي رواها الثقات خلافاً لما ذهب إليه المتكلمون ويتأيد هذا المذهب بما يلي :

١ - أن التفريق بين الأحكام والعقائد في الأخذ بخبر الواحد بدعة محدثة لم يقل بها أحد ممن يعتد به من سلف الأمة .

إذا ما زال السلف والأئمة يستدلون بالأخبار الصحيحة على الأحكام والعقائد دون تفريق و لم ينقل عن أحد منهم أنه جوز الاحتجاج بها في الأحكام دون العقائد .

وهذا التفريق باطل إذ لا دليل عليه يؤيده ، إذ ما الفرق الذي اعتمده هؤلاء بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر(٢) ؟

٢ - أن هذا التفريق بين العقائد والأحكام في الاحتجاج بخبر الواحد مبني على أساس أن لا ترابط ولا تلازم بين العقيدة والعمل ، وهذا من محدثات المتكلمين إذ ما من عمل إلا وهو مرتبط بأصل اعتقادي وهو الاعتقاد والإيمان بأن الله فرض هذا العمل وأوجبه وأن رسوله بلغه ثم أنه يترتب على هذا العمل

---

(١) انظر مختصر الصواعق ص ٥٠١ .

(٢) انظر مختصر الصواعق ص ٤٨٩ .

الإيمان بما ينتج عنه ، من ثواب أو عقاب كما قال تعالى : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ .

وهذا حكم عملي ثم قال : ﴿ **إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** ﴾[1] فربط الحكم العملي بعقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر[2] .

وقال تعالى : ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك** ﴾[3] فرتب العمل على العلم .

٣ - وقد سبق أن ذكرنا أن الرسول - ﷺ - بعث الرسل والدعاة آحاداً لدعوة الملوك والرؤساء إلى دين الإسلام وفي مقدمة ما يدعونهم إليه - ولا شك - الإيمان بالله ورسوله فلو لم يكن إرساله - ﷺ - الآحاد يقيم الحجة على المدعوين في أمر العقيدة لما أرسلهم - ﷺ - .

وإذا ثبت أن أخبار الآحاد مفيدة للعلم عند السلف بشروطها وأنهم يحتجون بها على مسائل الاعتقاد علمنا بطلان ما ذهب إليه أبو المعين النسفي من رده لنصوص الأحاديث النبوية المثبتة للصفات بحجة أنها آحاد لا تفيد علماً ، وقد كان الأجدر به أن يأخذ بما أخذ به السلف الصالح .

---

(١) سورة النور ، آية : ٢ .

(٢) انظر منهج الاستدلال ١٢٩ .

(٣) سورة محمد ، آية (١٩) .

الفصل العاشر
الاستواء والعلو

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : عرض آراء النسفي في الاستواء والعلو .

المبحث الثاني : التعقيب على آرائه في الاستواء والعلو .

المبحث الأول : عرض رأي النسفي في الاستواء والعلو[١] :

النسفي من نفاة الاستواء والعلو لأنه يرى أن إثبات ذلك يلزم منه إثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك محال لأن المكان والجهة من صفات الحوادث .

وقد صرح بنفي هاتين الصفتين تحت عنوان : [الكلام في استحالة كون الصانع في المكان] ضمن سياقه لما ينزه الله عنه فهو يقول : « ثم إذا ثبت أن صانع العالم جل وعز غير شبيه بشيء من أجزاء العالم لما في إثبات المماثلة والمشابهة من إيجاب حدوثه وإزالة قدمه ، وهو محال ، ثم تأملنا أنه تعالى هل يجوز أن يكون متمكناً في مكان شاغلاً لحيّز ثابتاً في جهة فوجدنا ذلك كله محالاً فنفينا ذلك كله عنه »[٢] .

وقد حاول التدليل على ما ذهب إليه بما يلي :

أولاً : أنه قد ثبت أن الله ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ وإثبات المكان لله فيه إثبات للمماثلة حيث إن المكان والمتمكن متساويان قدراً إذ مكان كل متمكن هو القدر الذي تمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه ، وكل متساويين قدراً هما متماثلان ، وإذا ثبت هذا ثبتت المماثلة بين المكان وهو محدث والمتمكن لاستوائهما في القدر ، والله تعالى منزه عن مماثلة غيره له فيكون القول بإثبات المكان له رد للنص المحكم في نفي المماثلة عن الله ورادّ النص كافر .

فنحن كما نرى أقام شبهته هذه على لزوم المماثلة فلما كانت المماثلة باطلة بطل ما أدى إليها وهو القول بالمكان .

ثانياً : أن إثبات المكان (= الاستواء) يلزم منه إثبات أمارات الحدث على القديم وذلك محال لأنه يؤدي إلى قدم المحدث أو حدوث القديم :

١ - وذلك أن الله كان ولا مكان وبالتالي لم يكن هناك تمكن فلو صار متمكناً بعد أن لم يكن كذلك لزم منه حلول الحوادث في ذاته وذلك محال لأن

---

(١) انظر التبصرة ١٦٦ - ١٨٧ ؛ والتمهيد ١٥٨ - ١٦٥ .

(٢) التبصرة ١٦٦ .

التمكن معنى وراء الذات لم يكن موجوداً إذ الذات قائمة و لم تكن متمكنة فلما تمكن حدث المعنى المقتضي للتمكن ، وحدوث معنى في ذاته باطل .

٢ - ثم إن اختصاصه سبحانه بالعرش هل هو لذاته أو لمعنى وراء الذات أو ليس لهذا ولا لهذا ؟ وباطل أن يكون الاختصاص بالعرش لأجل الذات لوجود الذات أولاً وليس هناك عرش ، وباطل أن يكون الاختصاص بالعرش لمعنى لأن المعنى إن كان قديماً لزم منه مقتضاه وهو قدم العرش والعرش حادث مخلوق بالاتفاق وإن كان المعنى حادثاً لزم منه حلول الحوادث في ذاته وذلك محال .

٣ - وإن كان الاختصاص بالعرش لا للذات ولا لمعنى استوى حينئذ العرش مع غيره من أجزاء العالم فجاز الاستواء على الصفحة السفلى من العالم أو الأرض أو الآبار أو بطون الحيوانات ... وتجويز هذا من الباطل .

٤ - والعرش محدود متناه متجزئ متبعض فلو كان الباري متمكناً منه لزم منه أن يكون متجزئاً متبعضاً لاقى كل جزء منه جزءاً من العرش وهذا يؤدي إلى نفي التوحيد ، وكل ما أدى إلى نفي التوحيد باطل . فالقول بالمكان باطل .

ويلزم منه أي من الاستواء على العرش - كما يرى - أن يكون على قدر العرش أو أصغر أو أكبر وهذه الأقدار متساوية في الجواز فاختصاصه بأحدها لن يكون إلا بتخصيص مخصص وذلك دلالة الحدث وأمارته وبالتخصيص يستدل على حدوث العالم فإن كان صحيحاً كان القول بالمكان باطلاً لاستلزامه القول بحدوث الباري إذ يدخل تحت تخصيص غيره ، وإن كان الاستدلال بالتخصيص على حدوث العالم باطلاً بطل القول بحدوث العالم ولزم القول بقدمه وتعطيل الصانع وهذا ما أبطله في بحث (حدوث العالم) .

هذه مجمل شبهات أبي المعين التي ساقها ليثبت أن القول بالاستواء يلزم منه حلول الحوادث في ذات الباري ، والله منزه عن ذلك فكان ما أدى إليه - كالقول بالمكان - باطلاً .

أما صفة العلو والتي يسميها (الجهة) فإنه إذا أبطل القول بالاستواء لـزم منـه بطلان القول بالجهة (العلو) إذ من المعلوم أن الاستواء دليـل علـى إثبـات العلـو هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن النسفي يرى أن الجهات متساوية في الجـواز ولا دليـل على التفرقة فلما جاز أن يكون على هذا القدر مـن هـذه الجهـة كـذا جـاز علـى غيرها من الجـهات ، وإذا جـاز أن يكـون في جهـة ، لاقتـه الأجسـام المحدثـة مـن الجهة الأخرى وكذا يقال في جميع الجهات فيكون محاطاً بالأجسام المحدثـة إحاطـة الحقة باللؤلؤة ، وهذا كفر وهذيان فكل ما أدى إليه كالقول بالجهة فهو باطل[١] .

كان هذا هو رأي أبي المعين في هاتين الصفتين العليتين لله تعـالى ، ويبقـى أن يقال : ما هو إذن موقفه من الأدلة الصريحة على إثبات هاتين الصفتين ؟

وإجابة عن هذا نقول إن النسفي كرر الموقف الذي سبق أن ذكره لأصحابـه الماتريدية من الصفات الخبرية وهو إما التأويل وإما التفويض لأنـه قـد ثبـت بالآيـة المحكمة التي لا تحتمل التأويل وبالدلائل العقلية الـتي لا احتمـال فيـها أن تمكنـه في مكان مخصوص أو الأمكنة كلها محال ، فلا يجوز إبطال هذه الدلائل بمـا ورد مـن الآيات التي تحتمل عدة تأويلات بل يجب حملها علـى مـا يوافـق الدلائـل المحكمـة دفعاً للتناقض عن دلائل الحكيم الخبير[٢] !!

أما نصوص السلف الكثيرة في إثبات هاتين الصفتـين فذكـر أنـها تحمـل على التفويض .

ثم أخذ يذكر تأويلات العرش والاستواء فذكـر أن العـرش يذكـر ويـراد بـه السرير ، ويذكر ويراد به الملك .

والاستواء يذكـر ويـراد بـه الاسـتقرار كقولـه تعـالى : ﴿**واسـتوت علـى الجوديّ**﴾[٣] ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج ، ويذكر ويـراد

---

(١) التبصرة ١٧٣ .

(٢) التبصرة ١٨٣ ؛ التمهيد ١٦١ - ١٦٣ .

(٣) سورة هود ، آية (٤٤) .

به التمام كقوله تعالى : ﴿ **ولما بلغ أشده واستوى** ﴾[١] ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلدة كذا وكقول القائل :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق[٢]

ويذكر ويراد به العلو والارتفاع كقوله تعالى : ﴿ **فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك** ﴾[٣] وقد يكون علو مكان وقد يكون علو رتبة[٤] .

وبعد سياقه للتأويلات السابقة في معنى الاستواء اختار منها (الاستيلاء) ورد على الأشاعرة المنكرين لتأويل الاستواء بالاستيلاء وذلك أنهم ذكروا أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد ضعف وهذا لا يتصور في الله تعالى .

وقد حاول أن يضعف هذا الرأي بأنه ليس كذلك في اللغة بل العادة جرت بذلك كما نقول علم فلان فإنه في المخلوقين يكون بعد الجهل أما الخالق فليس كذلك فيجوز أن نقول علم الله وقدر بمعنى تحقق العلم والقدرة بدون سابق جهل وعجز .

أما وجه تخصيصه بالاستيلاء مع أنه مستولٍ على الجميع فذلك تشريف للعرش أو لدلالة أن ما دونه كان مستولى عليه بالاستيلاء على العرش[٥] .

واستدلاله باللغة هنا مردود عليه إذ ليس في اللغة أساساً تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء – كما سيأتي – حتى نبحث بعد ذلك هل هو عن ضعف أم لا ؟

وأما كون الأشعرية يردون هذا التفسير (أعني الاستيلاء) فهذا ليس على إطلاقه ، فإن كان يعني متقدميهم فمسلم[٦] وإلا فإن من الأشاعرة المعاصرين له

---

(١) سورة القصص ، آية (١٤) .

(٢) البيت ينسب للأخطل . انظر البداية والنهاية في ترجمة الأخطل ٩ / ٧ .

(٣) سورة المؤمنون ، آية (٢٨) .

(٤) التبصرة ١٨٢ – ١٨٥ ؛ بحر الكلام ٢٦ – ٢٧ .

(٥) انظر التبصرة ١٨٤ .

(٦) كالأشعري في الابانة ١٠٨ (فوقية) والباقلاني في الإنصاف .

من صرح بأن معنى الاستواء هو الاستيلاء كالجويني[١] المتوفى ٤٧٨ هـ والغزالي[٢] المتوفى ٥٠٥ هـ ، والجويني هو أول أشعري اختار هذا التأويل الاعتزالي .

وإذا كان الأمر كما ذكر علمنا ما في كلام النسفي من التساهل .

كما خطأ الأشاعرة في نسبتهم تأويل الاستواء بالاستيلاء إلى المعتزلة وحدهم وقال إن ذلك « ليس بشيء لأن من أصحابنا [من][٣] أولّوا هذا التأويل و لم يختص به المعتزلة »[٤] .

فيفهم منه أن الماتريدية المتقدمين على النسفي قالوا بتأويل المعتزلة في الاستواء غير أنه لم يصرح باسم أحد منهم ، وهذه شهادة منه على أصحابه أنهم يوافقون المعتزلة في هذا التأويل ، غير أن أبا منصور الماتريدي لم يقل بذلك ولو كان فسر الاستواء بالاستيلاء لذكره النسفي منتصراً له لفرط تعصبه له وبالرجوع إلى كلام الماتريدي نجده يقول : « فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء في التنزيل وثبت ذلك في العقل ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق ونؤمن بما أراد الله به وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه »[٥] .

وكما نرى فالماتريدي لا يقطع بتفسير الاستواء على شيء فيكون القول بذلك في أتباعه من بعده خاصة إذا علمنا أن كثيراً من المعتزلة كانوا أحنافاً في الفروع فاتفقوا هم والماتريدية في الفروع ولعل تأثير الاتفاق في الفروع سرى إلى الأصول والله أعلم .

---

(١) انظر الارشاد ص ٢٢ .

(٢) انظر الاقتصاد ٣٥ - ٣٨ .

(٣) زيادة مني ليستقيم الكلام .

(٤) تبصرة الأدلة ١٨٤ .

(٥) التوحيد ص ٧٤ .

فتلخص من هذا أن المأولين للاستواء بالاستيلاء هم المعتزلة والماتريدية والأشعرية من الجويني فمن بعده .

ومما ينبه عليه في هذا المقام أن النسفي عندما ذكر قصة الإمام مالك مع السائل الذي سأله عن الاستواء قال في نهايتها « ... وقال للسائل : ما أراك إلا ضالاً وأمر بالصفح فإذا هو جهم بن صفوان »(١) فقد صرح باسم السائل المبتدع وهذا ما لم أجده لأحد غيره - فيما أعلم - وقد بحثت في ترجمة الإمام مالك وترجمة جهم فلم أجد من ذكر أن جهماً التقى بالإمام مالك وسأله عن الاستواء، وكذا كتب الفرق والمقالات لم يذكر أحد ذلك فإما أن يكون اسم الجهم مقحماً في العبارة خاصة وأن الكتاب الذي ذكرت فيه هذه العبارة وهو بحر الكلام كثير الأخطاء والأغلاط وليس كأسلوب كتب النسفي الأخرى ، غير أن هذا الاحتمال يزول ، فقد رجعت إلى مخطوط الكتاب(٢) فوجدت العبارة موجودة في المخطوط كما رجعت إلى شرحه (غاية المرام)(٣) فوجدت العبارة كما هي موجودة في المطبوع والمخطوط ، والشارح ذكرها كما هي ولم يتعرض لها بنفي أو إثبات فلعلها من النساخ السابقين لا من الطابعين المتأخرين إلا أن نجدها في نسخة المؤلف بخطه هو ، وهذا ما لم استطع الوصول إليه الآن . ومما يشكك فيها أيضاً أنه لم يذكرها في كتبه الأخرى والتي هي مكان التفصيل والتوسع كالتبصرة مثلاً .

فهذا احتمال ، واحتمال آخر هو أن النسفي ذكر هذه العبارة بنفسه فيبقى البحث في ما هو مستند النسفي الذي اعتمد عليه ؟ إنه لم يذكر مصدراً لذلك . أما من حيث صحتها من الناحية التاريخية فيقال : إن ذلك ممكن خاصة إذا علمنا أن جهماً توفي ١٢٨ هـ والإمام مالك ولد في التسعينات من القرن الأول على

---

(١) بحر الكلام ٢٦ .

(٢) الموجود في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى برقم ٤٣٦ مجاميع لوحة ١٦٨ .

(٣) - مخطوط - ل ٦٧ وهو من تأليف الحسن بن أبي بكر المقدسي .

خلاف في ذلك ، فعلى أقل تقدير وهو كونه ولد مع نهاية القرن الأول يكون عند وفاة جهم عمره قرابة تسعة وعشرين عاماً وهذا السن لا يمنع تصدر الإمام مالك للتدريس فيكون جهم ماراً على درسه فسأله تلك المسألة الشهيرة .

لكن مما يضعف هذا أن كتب التاريخ والفرق والمقالات لا تذكر أن جهماً التقى بمالك فضلاً عن كونه هو السائل له عن الاستواء ولو حدث ذلك لنقل إلينا لشهرة الجهم في هذه القضايا وشهرة هذه المسألة بالذات وفتوى مالك فيها فلما لما يذكر أحد ذلك علمنا بطلان تلك العبارة وما أدت إليه خاصة وأن النسفي لم يذكرها إلا في متن صغير ولم يذكرها في كتبه المعتمدة كالتبصرة والتمهيد .

وقبل أن أختم كلامه في الاستواء أنبه إلى أنه استنكر تفسير الكرسي بموضع القدمين وجعل ذلك تشبيهاً فهو يقول : « ومن المشبهة من يزعم أنه على العرش وقدماه على الكرسي . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً »[١] .

ونقول الذي ثبت عنه تفسير الكرسي بأنه موضع القدمين هو ابن عباس رضي الله عنه[٢] فهل يصفه النسفي بأنه مشبّه ؟! وهل النسفي أعرف بالله من ابن عباس الذي دعا له الرسول - ﷺ - بأن يعلمه الله التأويل ويفقهه في الدين ؟! فكان حبر الأمة وترجمان القرآن فأيهما أولى بالاقتداء به ابن عباس أم النسفي ؟

(١) التبصرة ١٦٦ .

(٢) تخريج الأثر رواه عثمان الدارمي في النقض ٣٩٩ - ٤٠٠ ، ٤١٢ ، ٤٢٣ ، والحاكم ٢ / ٢٨٢ ، وابن خزيمة في التوحيد برقم ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة برقم ٥٨٦ وإسناده حسن .

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في الاستواء والعلو

الاستواء والعلو صفتان من صفات الله الجليلة الثابتة له على ما يليق بجلاله وعظمته لا تمثيل فيها ولا تعطيل لها .

فأما علوه المباين لمخلوقاته فيعلم بالعقل الموافق للسمع وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع[1] .

كما أجمع السلف على إثبات هاتين الصفتين لله تعالى .

فأما الاستواء فقد ذكره الله في كتابه في سبعة مواضع هي :

١ - قوله تعالى : ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش** ﴾[2] .

وقوله : ﴿ **الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش ...** ﴾[3] .

وقوله : ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[4] .

وقوله : ﴿ **الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ...** ﴾[5] .

وقوله تعالى : ﴿ **هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ...** ﴾[6] .

---

(١) انظر شعار الدين للخطابي (بواسطة مختصر الصواعق) . انظر فتاوى ابن تيمية ٣ / ٤٩ ، ٥ / ٢٨٤ ؛ درء التعارض ٦ / ٢٠٩ . وانظر تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ٧ / ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) سورة الأعراف ، آية (٥٤) ، سورة يونس ، آية (٣) .

(٣) سورة الرعد ، آية (٢) .

(٤) سورة طه ، آية (٥) .

(٥) سورة الفرقان ، آية (٥٩) ، سورة السجدة ، آية (٤) .

(٦) سورة الحديد ، آية (٤) .

وفي حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي – ﷺ – أخذ بيده فقال : « يا أبا هريرة إن الله خلق السموات والأرضين وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ... »[١] .

وقال – ﷺ – : « إن الله فوق عرشه وعرشه فوق سمواته »[٢] .

وقال – ﷺ – : « إن الله كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق : إن رحمتي سبقت غضبي فهو عنده فوق العرش »[٣] .

وأما العلو فقد كثرت فيه النصوص كثرة عجيبة حتى ذكر بعضهم أن أدلة العلو تبلغ ألف دليل[٤] .

ومع هذه الكثرة فإنه يمكن تصنيفها إلى أقسام عدة كما فعل ذلك ابن القيم[٥] وتابعه شارح الطحاوية[٦] ومن تلك الأصناف والأقسام ما يلي :

١ – التصريح بالفوقية مقروناً بأداة « مِن » المعينة للفوقية بالذات كقوله تعالى ﴿ **يخافون ربهم من فوقهم** ﴾[٧] .

٢ – ذكر الفوقية مجردة عن الأداة كقوله : ﴿**وهو القاهر فوق عباده** ﴾[٨] .

٣ – التصريح بالعروج إليه : ﴿ **تعرج الملائكة والروح إليه** ﴾[٩] .

---

(١) رواه النسائي في التفسير ٢ / ٤ .

(٢) رواه أبو داود كتاب السنة باب الجهمية برقم ٤٧٢٦ .

(٣) رواه البخاري في بدء الخلق باب وهو الذي يبدأ الخلق (٦ / ٢٨٧ على الفتح) وفي التوحيد باب وكان عرشه على الماء (١٣ / ٤٠٤ فتح) وغيرها ، وواه مسلم في التوبة باب في سعة رحمة الله ... ح ٢٧٥١ جـ٤ / ٢١٠٧ .

(٤) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية ٣٣١ ؛ وانظر الفتاوى ٥ / ١٢١ ؛ والصواعق ٤ / ١٢٩٧ والنونية .

(٥) النونية ١ / ١٩٨ – ٢٨٤ مع شرح الهراس ؛ وإعلام الموقعين ٢ / ٣٠٠ – ٣٠٢ .

(٦) ص ٣٨١ – ٣٨٦ ، ط. التركي .

(٧) سورة النحل ، آية (٥٠) .

(٨) سورة الأنعام ، آية (١٨ ، ٦١) .

(٩) سورة المعارج ، آية (٤) .

٥ - التصريح بالصعود إليه : ﴿ **إليه يصعد الكلم الطيب** ﴾[١] .

٦ - التصريح بالعلو المطلق : ﴿ **وهو العلي العظيم** ﴾[٢] .

٧ - التصريح بتنزيل الكتاب منه تعالى كقوله : ﴿ **تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم** ﴾[٣] ، وكقوله : ﴿ **تنزيل من الرحمن الرحيم** ﴾[٤] ، ﴿ **إنا أنزلناه في ليلة القدر** ﴾[٥] ، وغيرها .

٨ - التصريح بأنه في السماء و« في » عند السلف بمعنى (على) أو يراد بالسماء العلو فتكون « في » على بابها أي أن الله في العلو .

٩ - التصريح باستواء الله على عرشه حيث ذكر الاستواء مقروناً بأداة « على » مختصاً بالعرش الذي هو أعلى المخلوقات مصاحباً في الأكثر لأداة « ثم » الدالة على الترتيب والمهلة مما يلزم منه علو الله على خلقه .

١٠ - التصريح برفع الأيدي إلى السماء كقوله - ﷺ - : « إن الله يستحيي من عبده إذا رفع يديه أن يردهما صفراً »[٦] .

هذه نماذج فيما يتعلق بالنصوص الشرعية في إثبات صفتي الاستواء والعلو . وأظنها كافية إذ ليس الغرض الاستقصاء .

أما نصوص سلف الأمة وأئمتها وإجماعهم على ذلك فلا يمكن الإحاطة بها هنا لكثرتها لأنها مسألة مجمع عليها عندهم فجميعهم مثبتون لها ، يقول الإمام إسحاق بن راهويه : « إجماع أهل العلم أنه تعالى على العرش استوى ويعلم كل

---

(١) سورة فاطر ، آية (١٠) .

(٢) سورة البقرة ، آية (٢٥٥) .

(٣) سورة الزمر ، آية (١) .

(٤) سورة فصلت ، آية (٢) .

(٥) سورة القدر ، آية (١) .

(٦) رواه الإمام أحمد في مسنده ٥ / ٤٣٨ ؛ وأبو داود برقم ١٤٨٨ ؛ والترمذي ٣٥٥١ وغيرهم .

شيء في أسفل الأرض السابعة »[١] . ويقول الإمام أبو عمرو الطلمنكي : « أجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله مستو على عرشه بذاته »[٢] .

ويقول الإمام إسماعيل الصابوني : « وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه وعرشه فوق سمواته ، يثبتون له من ذلك ما أثبته الله تعالى ويؤمنون به ويصدقون الرب جل جلاله في خبره ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استوائه على العرش ويرونه على ظاهره ويكلون علمه إلى الله »[٣] .

والشاهد منه حكاية الإجماع على هذه المسألة يقول ابن حجر : « فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشرع »[٤] . وممن حكى الإجماع أيضاً ابن رشد الفيلسوف وابن قدامة[٥] .

وسوف أنقل نماذج من نصوص السلف في هذه المسألة :

فمن نصوص الصحابة :

١ - قول أبي بكر لما قبض رسول الله - ﷺ - : أيها الناس : إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات وإن كان إلهكم الذي في السماء فإن إلهكم لم يمت ثم تلا : ﴿ **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ...** ﴾ حتى ختم الآية[٦] .

---

(١) اجتماع الجيوش لابن القيم ٢٢٦ ؛ سير أعلام النبلاء ١١ / ٣٧٠ ؛ مختصر العلو ١٩٤ كلاهما للذهبي .

(٢) في كتابه الأصول (انظر اجتماع الجيوش ١٤٢) .

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث ١٥ - ١٦ ط. بدر البدر .

(٤) فتح الباري ١٣ / ٤٠٧ - ٤٠٨ .

(٥) انظر مناهج الأدلة ١٧٦ ؛ والعلو لابن قدامة ٦٣ .

(٦) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٤ - ٤٥ تحقيق بدر البدر ، وانظر اجتماع الجيوش ١١٨ - ١١٩ . والآية في سورة آل عمران رقم (١٤٤) .

٢ - قول عمر في المجادلة : هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات[١] وغير ذلك من النصوص عن الصحابة .

وكذلك عن التابعين وردت نصوص كثيرة منها على سبيل المثال :

١ - كان مسروق[٢] إذا حدث عن عائشة - رضي الله عنها - قال : حدثتني الصديقة بنت الصديق رضي الله عنها حبيبة حبيب الله - ﷺ - المبرأة من فوق سبع سموات[٣] .

٢ - وقال سليمان التميمي[٤] : لو سئلت أين الله لقلت في السماء[٥] .

٣ - وقال الأوزاعي[٦] : كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته[٧] .

وكذلك نصوص الأئمة الأربعة :

١ - فأبو حنيفة سأله أبو مطيع البلخي عن الاستواء والعلو فأجابه : من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر لأن الله تعالى يقول : ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[٨] وعرشه فوق سبع سمواته قلت : فإن قال : إنه على العرش استوى ولكنه يقول لا أدري العرش في السماء أم في الأرض قال : هو

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ٤٥ .

(٢) هو مسروق بن الأجدع الوادعي الهمداني الكوفي، يقال إنه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقاً، وهو من كبار التابعين. انظر سير النبلاء ٤ / ٦٣ - ٦٩ ؛ وتاريخ بغداد ١٣ / ٢٣٢ .

(٣) اجتماع الجيوش ١٢٧ ؛ العلو للذهبي ٧١ .

(٤) هو سليمان بن طرخان التميمي البصري ، وثقه الإمام وغيره ت ١٤٣ هـ وعمره ٩٧ سنة انظر سير النبلاء ٦ / ١٩٥ - ٢٠٢ .

(٥) اجتماع الجيوش ١٢٩ ؛ وخلق أفعال العباد (١٢٧ عقائد السلف) .

(٦) هو أبو عمرو ، عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي إمام أهل الشام يقال إنه أجاب في سبعين ألف مسألة ولد ببعلبك ٨٨ هـ . وتوفي في بيروت ١٥٧ هـ . انظر وفيات الأعيان ٣ / ١٢٧ ؛ حلية الأولياء ٦ / ١٣٥ - ١٤٩ .

(٧) اجتماع الجيوش (١٣١ ، ١٣٥) ؛ والأسماء والصفات للبيهقي ٤٠٨ .

(٨) سورة طه ، آية (٥) .

كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء ، لأنه تعالى في أعلى عليين وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل[١] .

٢ – وقال الإمام مالك حين سئل عن الاستواء فقال : « الكيف غير معقول ، والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »[٢] .

٣ – وقال الشافعي : « القول في السنة التي أنا عليها ... الاقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ... »[٣] .

٤ – وأما الإمام أحمد فنصوصه أكثر لكونه جابه المعتزلة في عصره فمن ذلك أنه سئل عمن يقول : إن الله ليس على العرش فقال كلامهم كله يدور على الكفر[٤] .

وقال : « علمه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة وسع كرسيه السموات والأرض »[٥] .

بل ألف رحمه الله كتابه الرد على الزنادقة والجهمية ومن ضمن ما رد عليهم فيه مسألة الاستواء والعلو .

وغير هذه من النصوص الكثيرة عن سلف هذه الأمة وسبب كثرتها أن الأصل فيهم إثبات الصفات فكثرت نصوص الاثبات ، وللرد على بدعة الجهمية الذين أنكروا الصفات تظافرت نصوص السلف على الاثبات وإنكار مقالة الجهمية ، وقد قام الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى بجمع كمّ هائل من هذه

---

(١) انظر الفقه الأبسط رواية أبي مطيع البلخي تحقيق الكوثري ص ٤٩ – ٥٢ ؛ إشارات المرام للبياض ١٩٧ – ٢٠٠ ؛ شرح الطحاوية ٣٨٦ – ٣٨٧ (ط. الزكي) .

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة ٢ / ٣٩٨ ؛ والبيهقي في الاعتقاد ص ٥٦ ط. دار الكتب العلمية .

(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٦٥ .

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٠ .

(٥) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٠٠ .

النصوص التي فيها إثبات العلو والاستواء لله تعالى بادئاً بكتاب الله ثم بسنة رسول الله - ﷺ - ثم عقب بما ورد عن الصحابة ثم عن التابعين ثم أردف ذلك بأقوال الأئمة الأربعة وأقوال جملة من أتباعهم ، ثم ألحق به جملة من أقوال أهل الحديث ثم أقوال أئمة التفسير ثم أقوال أئمة اللغة العربية الذين يحتج بقولهم ثم أقوال الزهاد والصوفية أهل الاتباع ثم قول شعراء الإسلام من الصحابة وغيرهم ولم يغفل أقوال الفلاسفة المتقدمين وأقوال الجن المؤمنين المثبتين وأقوال الحيوانات ، وغرضه من ذلك أن يبين أن إثبات الاستواء والعلو ليس محصوراً على طائفة معينة بل هو مذهب السلف أجمع بل مذهب الخلق أجمع ما عدا مَن فسدت فطرته وأنكر الاعتراف بهاتين الصفتين لله فتكون البهائم والجن أحسن منه حالاً[1] .

فكيف يليق بعد ذلك بمن ينتسب إلى الأئمة ويعد من أتباعهم أن ينفي هاتين الصفتين الثابتتين ، إن النسفي وغيره ممن ينفي هذه الصفة إنما هم في الحقيقة مخالفون للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، والنسفي يكفر من يرد بعض النصوص فماذا يقول عن نفسه أمام هذه النصوص خاصة وأن إمامه أبا حنيفة يكفر من ينكر الاستواء والعلو ؟ فماذا يقول أبو المعين في ذلك ؟

مناقشة شبهاته في نفي الاستواء :

وأما ما أورده من شبهات ليبطل بها المعنى الحقيقي للاستواء فمدارها على أن إثبات الاستواء على العرش يؤدي إلى التمثيل والتجسيم ولكي يصل إلى هذه النتيجة زعم أن إثبات الاستواء يلزم منه إثبات المكان لله وبالتمكن في المكان تحصل المماثلة بين المكان - وهو مخلوق - والمتمكن لتساويهما في القدر وهذا اللازم باطل فالملزوم باطل .

وإثبات الاستواء يؤدي عنده إلى التجسيم حيث إن إثبات الاستواء فيه إثبات لأمارات الحدث من التمكن في المكان والتبعض والتجزء وكونه محدوداً متناهياً لملاقاته جسماً محدوداً متناهياً متبعضاً متجزءاً . وكذا فيه من أمارات الحدث دخوله تحت تخصيص غيره ونحو ذلك .

---

(١) وفعل قريباً منه ابن قدامة في كتابه إثبات صفة العلو ، وكذا الذهبي في كتابه العلو وكتابه العرش .

فيقال له :

– هذه شبه الجهمية قبلك .

– لو كان إثبات الاستواء لله على العرش يؤدي إلى مماثلة الله لخلقه لما أثبته الله لنفسه فالله قد أضافه إلى نفسه كسائر صفاته مع إثباته لنفي المماثلة عنه سبحانه وهو العليم الحكيم فليس في ذلك تناقض ولا محذور[1] .

– كما أن استواء الله على عرشه ثبت ثبوتاً قطعياً لا مدفع له وأجمع على ذلك سلف هذه الأمة .

– الاعتماد في نفي العرش على لفظ مجمل كلفظ (المكان) ليس هو سبيل السلف الصالح . كما مر معنا في التنزيهات .

– أنه ظن أن استواء الله على عرشه كاستواء مخلوق على مخلوق كقوله تعالى ﴿ **واستوت على الجودي** ﴾ وقوله ﴿ **لستووا على ظهوره** ﴾ واستواء المخلوق على مخلوق آخر فيه معنى الحاجة إليه ، فلما ظن ذلك أراد أن ينفي هذا المفهوم عن الله فنفى الاستواء بمعناه الثابت لله .

وليس ذلك بصحيح فليس في اللفظ ما يدل على ذلك فالله لم يذكر استواء مطلقاً يصلح للمخلوق ، ولا استواء عاماً يتناول المخلوق ، ولما لم يكن الله مثل خلقه كان استواؤه غير استواء خلقه[2] .

ونفيه هنا لهذه الصفة مبني على منع قيام فعل اختياري بذات الله تعالى وهي التي يسميها المتكلمون مسألة حلول الحوادث .

وقد ثبت أن الله يفعل ما يشاء إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون وقد تقدم مزيد بيان لهذه المسألة عند الحديث عن الصفات الفعلية .

– أن القول في الاستواء كالقول في سائر الصفات فمن أثبت لله علماً وقدرة وإرادة تليق بجلاله فليثبت له استواءً لائقاً بجلاله فإن قال لا أعقل من الاستواء إلا

---

(١) انظر التدمرية (٧ / ١٥٠ ضمن الفتاوى) . وانظر الفتاوى ١٦ / ٣٩٨ .

(٢) التدمرية ٨١ – ٨٣ ت. السعوي

استواء المخلوق قال له منازعه ولا أعقل من العلم والقدرة وغيرها إلا علم المخلوق وقدرته فما كان جواباً له على العلم والقدرة كان جواباً لمنازعة في الاستواء[1] .

– أما اللوازم التي ذكرها على إثبات الاستواء فاللازم من قول الله وقول رسوله حق إذا فهمت الملازمة وليسمها ما شاء بعد ذلك لكن ما ذكرها هنا من اللوازم لم يقل به أحد من مثبتي الاستواء من السلف :

١ – فلم يقل أحد إن الله محتاج إلى العرش أو إلى شيء من مخلوقاته[2] .

وليس كل ما كان فوق فهو محتاج إلى من تحته فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً لها ، والسماء فوق الأرض وليست محتاجة لها[3] .

٢ – لا يلزم من إثبات الاستواء إثبات المكان والتمكن فيه فذلك غير مدلول ولا مفهوم من نصوص الاستواء ولذا لم يقل به أعرف الناس بربه ولا صحابته ولا من تبعهم بإحسان وأن الله ليس كمثله شيء .

٣ – وكذا أيضاً لا يلزم من استوائه كونه أصغر أو أكبر أو مساوياً فهذا الكلام يقوله من يفهم من استوائه على عرشه مثل استواء جسم على جسم ، أما استواء يليق بجلاله ويختص به فلا يلزم منه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم سائر الأجسام وكذا يقال في جميع اللوازم الباطلة[4] .

٤ – وأما كونه يلزم تحديده وتناهيه وتبعضه وتجزيه فيقال له ماذا تعني بالتحديد أو بالحد هل تعني أن الله له حد بمعنى أنه منفصل عن خلقه بائن منهم كما يقال هذه أرض عمر وأرض زيد كل واحدة لها حد يفصلها عن الأخرى ، فهذا حق فالله له حد بهذا المعنى وإن كنت تقصد بأن أحداً من خلقه يحده

(١) انظر التدمرية ٣١ – ٤٣ حيث ناقش هذا الأصل مناقشة رائعة .

(٢) انظر نقض التأسيس ١ / ٥١٩ .

(٣) انظر الفتاوى ٥ / ٢١٣ – ٢١٤ .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٣ / ٢٧ (الحموية) .

ويحويه ويحوطه فهذا باطل لم يقله أحد[١] .

وأما التبعض والتجزؤ والتركب فهل تعني أن الله لا يوصف بأنه مستو ولا له وجه ويد وعين وأن ذلك تبعيض وتجزئ فهذا باطل فالله موصوف بهذه الصفات وسمها ما شئت .

أم تقصد أن الله مركب من لحم ودم وأعضاء ونحو ذلك فهذا باطل مردود .

و لم يقل أحد من السلف إن الله مركب من أجزاء وأبعاض بل الله سبحانه أحد صمد[٢] .

– ولا يلزم من استوائه سبحانه على عرشه دخوله تحت تخصيص غيره لأن الله يفعل ما يشاء وهو القاهر فوق عباده وهم مقهورون له والله خالق وما سواه مخلوق فكيف يدخل تحت تخصيص وإرادة غيره ؟ اللهم إلا إذا ظن هؤلاء أن استواءه كاستواء المخلوق ، وذلك باطل لثبوت المباينة وعدم المماثلة بين الله وبين خلقه .

– لا يلزم من استوائه على عرشه مماسته له[٣] .

الرد على تأويله الاستواء بالاستيلاء :

وتفسير الاستواء بالاستيلاء باطل من أوجه متعددة أهمها ما يلي :

أولاً : أن تفسير الاستواء بالاستيلاء لم يقل به أحد من سلف الأمة وأئمتها وأول من قاله وعرف عنه القول به هو الجعد بن درهم[٤] .

ثانياً : الاستواء في لغة العرب التي نزل بها القرآن وخاطب الله بها عباده

---

(١) انظر درء التعارض ٢ / ٢٣ – ٣٦ ؛ وبيان تلبيس الجهمية ١ / ٤٤٢ – ٤٤٣ ، ٢ / ١٦٣ ؛ وشرح الطحاوية ٢٦٢ – ٢٦٤ .

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ١ / ٤٧٤ .

(٣) انظر نقض التأسيس ٢ / ٥٥٣ – إلخ .

(٤) انظر : تفسير القرطبي في آية الأعراف رقم (٥٤) وانظر ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠ ، ١٤٤ .

نوعان مطلق ومقيد :

فالمطلق : ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى : ﴿ **ولما بلغ أشده واستوى** ﴾ أي كمل وتم .

والمقيد : ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : مقيد بإلى كقوله تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء** ﴾ واستوى فلان إلى السطح . وهذا معناه العلو والارتفاع .

الضرب الثاني : مقيد بعلى كقوله تعالى : ﴿ **لتستووا على ظهوره** ﴾ ﴿ **واستوت على الجودي** ﴾ وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع .

الضرب الثالث : مقيد بواو المعية نحو « استوى الماء والخشبة ، بمعنى ساواها »(١) .

ثالثاً : علماء اللغة العربية أنكروا تفسير الاستواء بالاستيلاء .

فهذا ابن الأعرابي يقول : « .. لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد فإذا غلب أحدهما قيل استولى »(٢) .

وقال الخطابي : « وزعم بعضهم أن الاستواء هاهنا بمعنى الاستيلاء ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج به »(٣) .

وسئل الخليل : هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال : هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها(٤) .

رابعاً : أن معنى الاستواء عند السلف معلوم مشهور قبل أن يحدث الجهمية تفسيرهم له بالاستيلاء ولذا قال مالك : « الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ... »(٥) .

---

(١) انظر : درء التعارض ١ / ٢٧٩ وفصلها ابن القيم كما في مختصر الصواعق ص ٣٠٦ .

(٢) انظر شرح أصول السنة للالكائي ٢ / ٣٩٩ .

(٣) في كتابه شعار الدين انظر مختصر الصواعق لابن القيم ٣٠٧ .

(٤) ذكر ذلك عنه أبو المظفر في كتابه الافصاح كما أشار ابن تيمية إلى ذلك في الفتاوى ٥ / ١٤٦ .

(٥) أثر مالك رواه الدارمي في الرد على الجهمية (٢٨٠ ضمن عقائد السلف) واللالكائي في شرح السنة ٢ / ٣٩٨ ؛ والصابوني في عقيدة السلف ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ؛ والبيهقي في الأسماء والصفات ٥١٥ ، ٥١٦ ط. دار الكتب العلمية ؛ وابن عبد البر في التمهيد ٧ / ١٣٨ .

ويروى أيضاً مثله عن شيخه ربيعة وعن أم سلمة[١] .

وهذا المعنى المفهوم عندهم للاستواء هو العلو والارتفاع والصعود والاستقرار .

قال أبو العالية : « استوى إلى السماء » أي ارتفع[٢] .

وقال مجاهد : استوى : علا على العرش[٣] .

وقال بشر بن عمر : سمعت غير واحد من المفسرين يقولون : ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ قال : على العرش استوى : ارتفع[٤] .

وقال ابن المبارك : استوى استقر[٥] ، وكذا ابن قتيبة[٦] .

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى : استوى صعد[٧] . وكذا الفراء[٨] .

خامساً : لو لم يكن الاستواء معلوماً في الآية لم يحتج أن يقول : الكيف مجهول لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي إلا ما قد علم أصله[٩] .

سادساً : حكى الأشعري عن أهل السنة بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء[١٠].

---

(١) روى هذه الآثار اللالكائي في شرح السنة ٢ / ٣٩٧ - ٣٩٨ .

(٢،٣) روى هذين الأثرين الإمام البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء (١٣ / ٤٠٣ مع الفتح) وقد رواهما معلقين بصيغة الجزم .

(٤) رواه اللالكائي في شرح السنة ٢ / ٣٩٧ .

(٥) ذكر ذلك ابن تيمية في شرح حديث النزول ص ٣٩٠ - ٣٩١ ناقلاً له عن أبي عمر الطلمنكي ، وذكر الزركشي في البرهان ٢ / ٨٠ أن مقاتلاً والكلبي روياه عن ابن عباس وكذا السيوطي في الاتقان ٢ / ٨ - ٩ .

(٦) تأويل مختلف الحديث ٢٧١ .

(٧) انظر تفسير البغوي ٢ / ١٦٥ ط. المعرفة ، والعرش للذهبي ٢ / ١٠ .

(٨) انظر الأسماء والصفات للبيهقي ٢ / ٣١٠ .

(٩) انظر مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٤ .

(١٠) الابانة (١٠٩ فوقية) ونقله ابن القيم في الصواعق انظر مختصره (٣١٢) وذكر أنه في الموجز أيضاً . والموجز مفقود .

سابعاً : عمدة من أول الاستواء بالاستيلاء البيت المشهور :

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

ولا يصح الاستدلال بهذا البيت لما يلي :

١ - أنه لم تصح نسبته لأحد فهو مصنوع كما صرح بذلك الخطابي وابن تيمية وابن القيم وشارح الطحاوية[(١)] .

٢ - لو صح هذا البيت لما كان لهم فيه حجة بل هو حجة عليهم ، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هي عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة[(٢)] .

٣ - أنه يفهم من هذا البيت أن الاستيلاء لازم معنى الاستواء فكان معناه أن بشراً لما استوى واستقر وثبت وتمكن من ملك العراق لازمه استيلاؤه عليه فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا في كل معنى بل في الموضع الذي يقتضيه ولا يصلح الاستيلاء في كل موضع يصلح فيه الاستواء ولهذا لا يصلح أن يقال استولت السنبلة على ساقها ولا استولت السفينة على الجبل ... الخ[(٣)] .

٤ - أنه لو كان المراد بالبيت الاستيلاء بالقهر والملك لكان المستوي عبد الملك لا بشر فإن بشراً لم يكن ينازع أخاه الملك وإن كان نائباً له فالمستوي عبد الملك والمستوي بمعنى الاستواء الحقيقي وهو الاستقرار والجلوس على السرير هو بشر لأنه نائب ونواب الملك تفعل ذلك بإذن ملوكها[(٤)] .

---

(١) انظر شعار الدين للخطابي (بواسطة مختصر الصواعق ٣٠٧) . وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٤ / ١٤٦ . وانظر مختصر الصواعق ٣٠٦ ، ٣١٢ ؛ ولو كان هذا البيت معروفاً عند أئمة العربية لما أنكروا تفسير الاستواء بالاستيلاء .

(٢) انظر مختصر الصواعق ٣١٣ .

(٣) انظر مختصر الصواعق ٣١٣ .

(٤) انظر مختصر الصواعق ٣١٣ .

ثامناً : في النصوص الواردة في إثبات الاستواء ما يمنع إرادة الاستيلاء بتلك النصوص ، إذ قد ورد لفظ الاستواء مجرداً من اللام ومقترناً بحرف الجر (على) وعطف الفعل (استوى) بحرف (ثم) على خلقه السموات والأرض وكون الاستواء بعد أيام التخليق ، وكون العرش مخلوقاً قبل خلق السموات والأرض كل هذه القرائن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقته اللغوية كما أجمع عليه سلف الأمة وأئمتها[١] .

تاسعاً : يلزم من تفسير الاستواء بالاستيلاء لوازم باطلة منها :

١ - يلزم القائل بالاستيلاء على قوله نظير ما فر منه فهو فر من إثبات الاستواء حقيقة لئلا يلزم التشبيه ، فهذا اللازم يلزمه أيضاً في الاستيلاء ويزيد عليه بتحريف المعنى من استوى إلى استولى ومخالفة الإجماع فلو قال بالمعنى الحقيقي لوافق النص وإجماع السلف وسلم من التحريف[٢] .

٢ - يلزم القائل بالاستواء أن يكون الله قبل ذلك غير مستول على العرش بدلالة لفظ (ثم) التي تأتي للترتيب إذ أفادت أن الاستواء واقع بعد خلق السموات والأرض وأما قبلها فلم يكن مستوياً على العرش فإذا فسر بالاستيلاء كان معناه أنه لم يكن مستولياً عليه ثم استولى عليه[٣] .

٣ - يلزم منه أيضاً تجويز القول بأن الله مستو على السماء ومستو على الأرض ومستو على الحشوش ومستو على الأقذار (تعالى الله عن ذلك) .

فما دام أن الاستواء بمعنى الاستيلاء فإن الله مستول على الجميع فكل لفظ يسد مسد صاحبه ، ولم يقل بتجويز ذلك أحد من المسلمين فعلم أن الاستواء

---

(١) انظر مختصر الصواعق ٣١٤ .

(٢) وانظر نقض الدارمي على المريسي ص ٤٥٥ . وانظر تفسير الطبري عند قوله ﴿ ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ﴾ .

(٣) نقل ابن تيمية هذه الحجة عن الامام عبد العزيز الكناني في درء التعارض ٦ / ١١٥ . والفتاوى ٥ / ٣١٤ .

معنى خاص بالعرش لا يشاركه فيه غيره[١] .

٤ - يلزم من تأويل الاستواء بالاستيلاء تخطئة السلف والأئمة الذين لم يقولوا به بل أنكروه وردوا على الجهمية وهم مجمعون على أن الاستواء معلوم غير مجهول فيكون إحداث معنى للاستواء بعد إجماعهم على معناه الحقيقي اللائق بالله تعالى خرقاً لإجماعهم وبالتالي بطلان ما أتى من تفسير بعد إجماعهم[٢] .

٥ - ومما يلزم من تفسير الاستواء بالاستيلاء أن يكون هناك مغالبة ومنازعة حتى تمت الغلبة وهذا باطل فإن الله لا يغالبه أحد ولا ينازعه في ملكه بشر فلما كان هذا باطلاً بطل ما أدى إليه وهو القول بالاستيلاء ذكر هذه الحجة الدارمي[٣] وابن الأعرابي[٤] وابن بطال[٥] ، وابن عبد البر[٦] ، وابن كثير[٧] ، والخطابي[٨] .

هذه بعض الأوجه في الرد على النسفي في تأويله الاستواء بالاستيلاء أطلنا فيها بعض الشيء لأن النسفي أطال فيها ، ولمعرفة المزيد من الأوجه في ذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أنه أبطله من عشرين وجهاً في مصنف له[٩] .

وأشار إلى ذلك ابن القيم في نونيته حيث قال :

عشرون وجهاً تبطل التأويل باسـ تولى فلا تخرج عن القرآن

---

(١) انظر الابانة للأشعري (١٠٩ فوقية) والرد على المريسي للدارمي ٤٥٥ . وانظر الفتاوى ٥ / ١٤٥ ؛ ومختصر الصواعق ٣١٥ .

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ / ١٤٨ ؛ ومختصر الصواعق ٣٠٧ ؛ والابانة للأشعري ١٠٩ .

(٣) في رده على المريس ص ٤٥٥ .

(٤) انظر ما نقله اللالكائي في شرح أصول السنة عن ابن الأعرابي ٢ / ٣٩٩ .

(٥) ذكر ذلك ابن حجر في الفتح ١٣ / ٤٠٦ .

(٦) انظر التمهيد ٧ / ١٣١ .

(٧) البداية والنهاية ٧ / ٢٧٣ .

(٨) في شعار الدين كما نقله ابن القيم (انظر مختصر الصواعق ٣٠٧) .

(٩) أشار إلى ذلك في درء التعارض ١ / ٢٧٩ .

قد أفردت بمصنف هو عندنا   تصنيف حبر عالم رباني[١]

وقد ذكر ابن تيمية اثنى عشر وجهاً في : مجموع الفتاوى[٢] .

كما ذكر ابن القيم اثنين وأربعين وجهاً في كتابه الصواعق المرسلة وقد وصلتنا في مختصره لابن الموصلي[٣] .

وإذا كان هاتان الصفتان قد ثبتتا لله تعالى بدليل الكتاب والسنة والاجماع فإن صفة العلو تزيد بكونها ثبتت بدليلي الفطرة والعقل .

دليل الفطرة في إثبات العلو[٤] :

فإن الخلق مفطرون على الاتجاه عند الدعاء نحو العلو ويجد الداعي من نفسه ضرورة للاتجاه للعلو .

ولو تركوا وماهم عليه مفطرون لاعتقدوا أن صانعهم في العلو .

وقد حاول النسفي إبطال هذا الدليل زاعماً أن رفع الأيدي عند المناجاة والدعاء لا يدل على العلو كما أنهم أمروا بالتوجه إلى الكعبة والسجود على الأرض والنظر إلى موضع السجود فكل ذلك لا يدل على أن الله في الكعبة ولا في الأرض ولا تحتها فكذا ليس في جهة العلو وإنما ذلك تعبد ويحتمل أنه أمر بالتوجه إلى هذه المواضع المختلفة ليبين للناس أنه ليس في جهة معينة ، وقيل إن العرش قبلة للدعاء كما أن الكعبة قبلة للصلاة .

ويجاب عن ذلك بأن الثابت لله بالأدلة الكثيرة كونه في العلو مستو على عرشه المجيد وأما كونه أمر بالتوجه إلى هذه الجهات المختلفة لاحتمال دفع وهم

---

(١) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص ٩١ ط. دار المعرفة ط (١ / ٣١١ مع شرح الهراس) .

(٢) ٥ / ١٤٤ - ١٤٩ .

(٣) ص ٣٠٦ - ٣٢٢ .

(٤) انظر فتاوى ابن تيمية ٤ / ٦٠ ؛ وشرح الطحاوية ٣٩٠ ؛ الصواعق المرسلة ٤ / ١٢٧٧ - ١٢٧٨ ، ١٣٠٦ ؛ التمهيد لابن عبد البر ٧ / ١٢٨ - ١٣٩ ؛ لوامع الأنوار ١ / ١٩٦ ؛ الابانة للأشعري ١٠٧ (فوقيه) ؛ والتوحيد لابن خزيمة ١ / ٢٥٤ .

أنه في جهة فهذا محض ادعاء لا دليل عليه بل الأدلة كلها على أن الله في جهة العلو وليس مع من ينفي علوه دليل شرعي واحد ، والنسفي نفسه لم يجزم بهذا الوجه بل جعله احتمالاً وهو احتمال غير ثابت فلا يسقط به دليل شرعي واحد ، فضلاً عن الأدلة الكثيرة المتواترة المتعاضدة .

وأما كون العرش أو السماء قبلة الدعاء ، فالنسفي نفسه لم يجزم بهذا بل ساقه بصيغة [قيل] المشعرة بضعف القول والحق أنه باطل وذلك :

- أن أحداً من السلف لم يقل بهذا و لم ينزل الله به سلطاناً وهذا أمر شرعي لا يمكن أن يقال بمحض الاجتهاد .

- أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة لا فرق فإنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة حال دعائه ، ولا وجه للقول بأن للدعاء قبلتين إحداهما الكعبة والأخرى السماء فذلك من المحدثات في الدين .

- والقبلة هي ما يستقبله العابد بوجهه كاستقبال الكعبة في الصلاة والدعاء . ولذلك سميت وجهة وعكسها الاستدبار فالاستقبال بالوجه قبلة والاستدبار بالدبر لا يسمى قبله وما حاذى الإنسان برأسه أو جنبه أو تحت رجله لا يسمى قبلة حتى في المجاز فلو كانت السماء قبلة لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها وهذا ما لم يقله أحد .

- والقبلة أمر شرعي تتبع فيه الشرائع و لم تأمر الرسل أحداً من أتباعها باستقبال السماء بوجهه .

أما اللجوء والطلب الذي يجده الداعي من نفسه فهو أمر فطري ليس مقصوراً على المسلم بل حتى الكافر يفعله ، ويفعله العالم والجاهل وأكثر ما يفعله المضطر المستغيث .

وأمر التوجه إلى الجهة العلوية حال الدعاء مركوز في الفطر والمستقبل للكعبة يعلم أن الله ليس هناك بخلاف الداعي فإنه يتوجه إلى ربه وخالقه . وحينئذ فلاحتجاج بما فطر عليه العباد من قصد من في العلو[1] .

---

(١) انظر درء التعارض ٧ / ٢١ - ٢٥ ؛ وشرح الطحاوية ٣٩٢ - ٣٩٣ التركي .

وأما النقض بوضع الجبهة على الأرض فيجاب عنه بما يلي :

- أن الساجد لم يقصد أن أحداً في السفل بل هو تواضع وخضوع للمسجود له لا طلب وقصد ممن هو في السفل بخلاف رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فإن المقصود به حينئذ ممن هو في العلو والاستدلال بذلك على العلو إنما وقع بما قصدوه في قلوبهم من طلب العلو ، والداعي يجد في قلبه معنى يطلب العلو وكذا الساجد يجد من قلبه معنى يطلب العلو أيضاً ولا يجد من قلبه معنى يطلب السفل .

- كما أن وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء ، ولذا يسجد المشركون لأصنامهم وللشمس والقمر ...

أما توجيه القلوب والأبصار والأيدي عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو في العلو فإذا دعوا الله فعلوا ذلك إذ كل من دعا معبوده توجه إلى الجهة التي هو فيها فعابد الصنم يتوجه إلى جهة صنمه التي هو فيه ، ومن قصد الموتى توجه إلى الجهة التي فيها قبورهم ...

فعلم أن الخلق متفقون على توجيه القلب والعين عند الدعاء إلى جهة المدعو ولما كانوا يوجهون ذلك إلى جهة العلو عند دعاء الله علم أن الله في جهة العلو .

- كما أنه كلما اجتهد الداعي في سجوده يجد قلبه يقصد العلو ، مع أن وجهه يلي الأرض بل كلما ازداد وجهه ذلاً وتواضعاً ازداد قلبه قصداً للعلو قال تعالى : ﴿ **واسجد واقترب** ﴾[1] وقال ﷺ : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد »[2] .

كما حاول النسفي نقض الاستدلال بالفطرة بعدم التسليم بذلك وأن الناس إما عوام وإما علماء فأما العوام فغير معتبر اعتقادهم المبني على الهوى ، أما حذاق المتكلمين الذين يعرفون الواجب والممتنع والممكن فغير مسلم أنهم يقرون بالعلو لأن الدليل قد قام عندهم على استحالة كون الله في جهة .

---

(١) سورة العلق ، آية (١٩) .

(٢) انظر درء التعارض ٧ / ٢١ - ٢٥ . والحديث رواه مسلم ، كتاب الصلاة رقم ٤٨٢ .

ويجاب عن ذلك بأن العوام المقصود بهم من لم تفسد فطرته بعلم الكلام واستدلالاته وشبهاته وكونهم لا يعرفون دلائل المتكلمين فذلك لا يمنع صحة اعتقادهم لسلامة فطرتهم والله لم يرد من الناس إلا ما خاطبهم به و لم يرد ما وراء ذلك من تأويلات المتكلمين وشبهاتهم وإلا لوعّر الطريق الموصل إليه ، ثم إن رسوله بل جميع رسله لم يرشدوا الناس إلى تلك الطرق العويصة التي أفنى المتكلمون فيها أعمارهم والرسل قد بينوا ما أرسلوا به أتم بيان و لم يكتموا منه شيئاً ، فعلم أن المطلوب من الناس هو اعتقاد ظاهر ما دلت عليه نصوص الشرع مع عدم مماثلة الله لخلقه ، وليس ظاهر الشرع يوجب لله مماثلة ، فكان القول بأن الحق هو ما جاء به حذاق المتكلمين دون ما فطر عليه الناس استدراكاً على شرع الله تعالى وأنه لم يكن مبيناً بياناً كاملاً ، ثم أين الدليل على نفي العلو عن الله تعالى الذي يبني أولئك الحذاق من المتكلمين عليه مذهبهم ؟ بل الدليل دل على ما يعتقده العوام فهم أسعد بالدليل وأهنأ بالاتباع من غيرهم ، مع ما جلبوا عليه من سلامة الفطرة .

دلالة العقل على العلو :

والعقل قد دلّ على علو الله على خلقه كما دل الشرع والفطرة وإجماع السلف . قال ابن رشد – بعد كلام طويل – : « فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع ، وانبنى عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع »[١] .

والأدلة العقلية على علو الله تعالى كثيرة ذكر بعضها شيخ الإسلام في بعض كتبه[٢] وكذا الإمام ابن القيم ذكر ثلاثين دليلاً عقلياً[٣] .

هذا وقد ذكر النسفي ثلاثة أدلة عقلية[٤] لمثبتى العلو ثم حاول ردها – كعادته – وهي :

الأول : أن الله موجود قائم بنفسه ، والعالم موجود قائم بنفسه ولا يعقل القائمان بأنفسهما إلا وأحدهما في جهة من صاحبه .

الثاني : أن الله لما خلق العالم إما أن خلقه في ذاته أو خلقه خارجاً عن ذاته فإن خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وإن خلقه خارج ذاته بقي من العالم بجهة من الجهات لا محالة[٥] .

الثالث : أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه أو بحيث هو ، والباري موجود وكذا العالم ، وليس الباري جل وعلا بحيث العالم فثبت أنه بجهة من العالم .

أو يقال : لا نفي للمذكور أشد تحققاً من نفيه عن الجهات الست فمن نفى الباري من الجهات كلها فقد أخبر عن عدمه .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٧٨ .

(٢) انظر درء التعارض المجلد السادس .

(٣) الصواعق المرسلة ٤ / ١٢٧٩ – ١٣٤٠ .

(٤) انظر تبصرة الأدلة ١٦٧ – ١٦٨ ؛ وانظر شرح الطحاوية أيضاً ص ٣٨٩ – ٣٩٠ (التركي) .

(٥) وقد احتج بهذه الحجة الإمام أحمد . انظر كتابه الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٥ – ٩٦ (ضمن عقائد السلف) . وانظر العرش لابن أبي شيبة ٢٨٤ (محقق) .

ويثبت بهذه الأدلة وبغيرها من دلائل العقول جهة مطلقة لله[1] تعالى وأما كونها جهة العلو فيتقرر بما يلي :

١ - مجيء النصوص الشرعية بتعيين تلك الجهة المطلقة بأنها جهة العلو .

٢ - أن جهة فوق جهة مدح وجهة تحت جهة ذم والله محمود ممدوح فنزه عما يوجب الذم والنقص .

ومن الأدلة العقلية الأخرى على إثبات العلو لله[2] إضافة إلى ما ذكره النسفي ما يلي :

- إذا ثبت ضرورة أن الله مباين للعالم وثبت كون العالم كرياً لزم أن يكون الرب في العلو ضرورة وذلك لأن العالم إذا كان مستديراً فليس هناك الا جهتان حقيقيتان هما العلو والسفل فقط وغيرهما من الجهات إضافية ، وإذا كان الرب مبايناً للعالم وامتنع أن يكون في السفل فوجب قطعاً أن يكون في العلو .

- أن الباري تعالى لو لم يكن مبايناً للعالم لزم أحد ثلاثة أمور كلها باطلة :

الأمر الأول : أن يكون هو العالم وهذا مذهب الاتحادية .

الأمر الثاني : أن يكون حالاً في العالم وهذا مذهب الحلولية .

الأمر الثالث : أن يكون لا هو العالم ولا هو حال فيه ولا بائن منه ولا متصل ولا منفصل عنه .

وهذه اللوازم باطلة لأنها لو عرضت على العقول الصحيحة لأقرت ببطلانها فلم يبق إلا القول بأن الله مباين للعالم وهو قول سلف هذه الأمة وأئمتها .

- إذا ثبت أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة نقص والآخر صفة كمال فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص ولهذا لما تقابل الموت والحياة وصف بالحياة دون الموت وكذا العلم وجهل ...

---

(١) هذا زعم النسفي (التبصرة ١٦٨) وإلا فعلو الله ثابت فطرة وعقلاً وشرعاً .

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٤ / ١٢٧٩ - ١٣٤٠ بتصرف وانظر درة التعارض : ٧ / ٣ - ٥ ، ١٣٢ - ١٣٤ ، ٦ / ١١ - ١٣ ؛ ونقض التأسيس ١ / ١١٠ ، ٢ / ٢١ - ٢٢ ، ٧٨ ، ١٠٣ - ١٠٤ ؛ ومجموع الفتاوى ٥ / ١٥٢ ، ٢٧٥ - ٢٧٦ .

ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له وصف بالمباينة دون المداخلة ، وإذا كانت المباينة تستلزم علوه على العالم أو سفوله عنه ، وتقابل العلو والسفول ، وصف بالعلو دون السفول .

وإذا كان مبايناً للعالم كان من لوازم مباينته أن يكون فوق العالم ، ولما كان العلو صفة كمال كان ذلك من لوازم ذاته فلا يكون مع وجود العالم إلا عالياً عليه ضرورة[1] .

وقد استخدم النسفي نفسه هذه الحجة في إثبات الصفات الذاتية وإن أنكره هنا . ونكتفي بهذه الأوجه العقلية .

هذا وقد حاول النسفي أن يطعن في الأدلة العقلية الثلاثة التي أوردها كما طعن في غيرها[2] وتتلخص طعونه فيما يلي :

أن تلك الأدلة يلزم منها – على فرض صحتها – إثبات الجهة ، والجهة من صفات الأجسام ، والله منزه عن ذلك .

كما أن القول بالدخول والخروج والمباينة والانفصال والاتصال ... من صفات الأجسام .

وليس من ضرورة الوجود كون الموجود في جهة من صاحبه أو بحيث هو كما أن نفي الجهات عن الله جميعاً لا يلزم منه القول بعدم الباري لكونه غير قابل للجهة فنفيها عمن ليس بقابل لها لا يؤثر شيئاً .

وجملة القول : إن هذه الأدلة العقلية مجرد شبهات وأوهام خالفت حكم العقل القاضي بنفي الجهة عن الله تعالى كما يدعي ذلك النسفي .

ويجاب عما أورد من الطعن بالتالي :

أن النسفي تعلق بألفاظ مجملة لم يرد بإثباتها ولا نفيها كتاب ولا سنة وهذه الألفاظ تشتمل على حق وباطل وقصده منها نفي ما ثبت لله من المعاني الحقة

---

(١) أشار النسفي إلى هذه الحجة باختصار ص ١٦٨ من تبصرته .

(٢) انظر التبصرة ١٧٤ فما بعدها .

ولو التزم ألفاظ الشرع كلفظ العلو والفوقية لسلم من ذلك ، ومع ذلك فلا يجوز نفي لفظ الجهة ولا إثباته بل يستفصل عن معناه فإن أريد به جهة علو محيطة بالله فهذا باطل وإن أريد به جهة سفل فهذا باطل وإن أريد به جهة علو تليق بالله تعالى فهذا المعنى حق يثبت ولا ينفى أما اللفظ ذاته فحكمه التوقف[1] .

والشبهة التي قادته وقادت غيره إلى نفي الجهة أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية وهذا كله غير لازم إذ الجهة غير المكان[2] .

وأما زعمه : إنه لا يمكن وصف الله بالدخول ولا بالخروج ... فيقال له :

– هذه حجة معطلة الذات حيث قالوا : إنه غير قابل للقدم والحدوث فما كان جوابك لهم فهو جواب أهل الإثبات لك ، ونحن نعلم أن النسفي – كما مر – يثبت لله القدم وينفي عنه الحدوث فلما لم يكن حادثاً وجب له القدم .

– فزعمك أن القول بالدخول وبالخروج يكون فيما هو قابل ، كلام باطل يتضمن رفع النقيضين والخلو منهما .

– هذا التقسيم يتناول كل موجود ولا يخرج عنه إلا العدم المحض ، فإنه تقسيم حاصر ولا واسطة بين نفيه وإثباته البتة ، بل هذا حكم كل موجودين بالضرورة ، فإنه إما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو غير مباين له كما يقال إما أن يكون أحدهما قائماً بالآخر أو غير قائم به وإنكار هذا مكابرة صريحة للعقل .

– لا يتصور العقل شيئاً غير قابل لذلك إلا العدم المحض والنفي الصرف ، ودعواكم على العقل أنه يثبت قسماً آخر غير قابل للنقيضين كذب على العقل وفرية .

---

(١) انظر في الألفاظ المجملة مجموع الفتاوى ٥ / ٢٩٨ . وما تقدما في فصل التنزيهات .

(٢) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ١٧٦ – ١٧٧ .

- أن كل موجودين فإما أن يكون أحدهما قائماً بنفسه أو قائماً بالآخر ، فإن كان قائماً بالآخر امتنع قيام الآخر به ضرورة ، وإن كان قائماً بنفسه فحقيقته خارجة عن حقيقة الآخر ضرورة وإلا لزم اتحادهما ، وإذا كانت حقيقته خارجة عن حقيقة الآخر كان مبايناً له بالضرورة ، وهذا برهان ضروري لا يقدح فيه إلا ما يقدح في سائر الضروريات(١) .

وأما زعمك بأن أدلة مثبتي العلو مجرد شبهات وأوهام فهذا ليس بشيء ، إذ خصومك من المثبتين يسمون أدلتك شبهات وأوهاماً فإن قبل العقل أدلتك فهو لأدلة المثبتين أقبل ، وإن رد العقل أدلة المثبتين فهو أدلتك أعظم رداً ، لأن الضرورة العقلية مشتركة بين الجميع ، فإن قبل العقل أدلتك وقولك فهو لقول غيرك وأدلته أولى بالقبول ، وإن كان دليل غيرك وقوله باطلاً في العقل فقولك أبطل .

فكل يدعى بالضرورة العقلية بطلان قول الآخر ويجعل قول الآخر من حكم الوهم .

فيبقى أن يقال علو الله ثابت بأدلة أخرى غير العقل كالفطرة والشرع فإن عامة الناس مفطرون على الاقرار بعلو الله فإن كانت الفطرة الآدمية مقبولة الحكم ترجح قول المثبتين على قول النافين لأن الفطرة شاهدة لفريق المثبتين وإن كان حكم الفطرة الآدمية مردوداً فقد بطل كل حكم عقلي بالكلية ومن ذلك قول النافين لعلو الله لأنهم بنوه على ما سموه مقدمات فطرية ضرورية وكذا أيضاً كل دليل عقلي للمثبتين فتساوى الجميع في حكم العقل والفطرة . وإذا بطلت أحكام العقول لكونها مبنية على أمور غير مقبولة وغير ضرورية لم يبق حينئذٍ إلا أدلة السمع التي جاءت بها الأنبياء والتي فيها إثبات علو الله على خلقه ، وأسعد

(١) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ٤ / ١٣١٠ - ١٣١١ بتصرف يسير . وانظر للتوسع مجموع الفتاوى ٥ / ٢٦٧ - ٣٢٠ حيث أطال شيخ الإسلام في مناقشة هذا الموضوع - رحمه الله رحمة واسعة - .

الناس بها هم المثبتون لعلو الله فكانوا هم المختصين بها دون غيرهم من النافين الذين لا يقيمون للسمع في هذا الباب وزناً ، واستوى الجميع من مثبتين ونافين في أحكام العقل ، وحصل الترجح بأدلة السمع[1] . والله أعلم .

(١) انظر شرح الطحاوية ٣٩١ بتصرف . وقارن بالصواعق المرسلة ٤ / ١٢٧٧ .

الفصل الحادي عشر
رؤية الله تبارك وتعالى

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : عرض رأي النسفي في رؤية الله تبارك وتعالى.

المبحث الثاني : التعقيب على رأيه في رؤية الله تبارك وتعالى .

المبحث الأول : عرض رأي النسفي في رؤية الله تبارك وتعالى :

رؤية الله في الآخرة دل على وقوعها الكتاب والسنة وآمن بها الصحابة وسائر السلف ولم يخالف فيها إلا المعتزلة والخوارج والشيعة ، وقد قال بالرؤية أيضاً الأشعرية والماتريدية - كما سيأتي - لكن مع اختلاف في الجملة عن مذهب السلف .

وسبب الخلاف في إثبات الرؤية ونفيها هو أن من نفاها ظن أن في إثباتها ما يستحيل على الله تعالى ، أما من أثبتها فلم ير شيئاً من ذلك مستحيلاً عليه سبحانه[1] .

ولا نزاع بين الجميع في جواز الإنكشاف العلمي التام كما أنه لا نزاع في أنه لا مماثلة بين الله وخلقه .

وإنما النزاع في أننا لو عرفنا الشمس بحد أو رسم لمن لا يعرفها فإنه يحصل له نوع من المعرفة ثم إذا رآها بعد ذلك ثم غمض عينه حصل له نوع آخر من المعرفة فوق الأولى ثم إذا فتح عينيه حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميه الرؤية ولحصول هذه الرؤية في الدنيا (= في الشاهد) شروط خاصة فهل هذه الحالة الإدراكية تصح أن تتعلق بذات الله حالة كونه منزهاً عما لا يليق به مما يكون للمحدثات[2] ؟

فذهب المعتزلة وغيرهم إلى امتناع ذلك على الله وأنه غير جائز ، وذهب أهل السنة إلى جوازه ووقوعه .

وقد تابع المعتزلة في نفيهم لرؤية الله الخوارج ويمثلهم في العصر الحاضر الإباضية الذين يذهبون إلى ما ذهب إليه المعتزلة من إنكار رؤية الباري وكذا الشيعة الامامية والزيدية وذلك لتأثرهم بالمعتزلة إذ أنهم في الأصول على عقيدة المعتزلة[3] .

---

(١) انظر التبصرة ٣٨٧ .

(٢) انظر شرح المقاصد ٤ / ١٨١ ، وانظر شرح المواقف ١٨٦ .

(٣) انظر التمهيد ص ٢١٨ ؛ والتبصرة ٣٨٧ ؛ والإنصاف ١٧٦ - ١٧٧ ؛ وشرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ؛ والقلائد لابن المرتضى ٨٥ ؛ ومشارق أنوار العقول للسالمي (إباضي) ٣٦٢ - ٣٩٦ ؛ والحق الدافع للخليلي ص ٢٣ - ٩٦ ؛ وأصول مذهب الشيعة الاثنى عشرية ٥٥١ - ٥٥٢ ؛ والاقتصاد في الاعتقاد للطوسي ص ٧٤ .

أما بالنسبة للإمام النسفي فقد ذهب - متابعاً لأصحابه - إلى إثبات الرؤية والرد على الخصوم المنكرين وكان جداله ونقاشه مع المعتزلة دون أن يذكر نقاشاً مع غيرهم مع أنه ذكر أصناف المخالفين في هذه المسألة وعد منهم الخوارج والزيدية والنجارية وذلك لأن المعتزلة في هذه المسألة هم الأصل ومن سواهم تبع لهم أخذوا نفس حججهم وشبههم واعتمدوها يظهر ذلك لمن طالع كتبهم .

ولبيان مذهب النسفي في هذه المسألة أورد نصوصه ثم أعلق عليها :

يقول في حقيقة الرؤية : « الرؤية ... معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم ... »[١] .

أما بالنسبة لرؤية الباري تعالى فيقول :

« وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث »[٢] .

وقال في تبصرته : « قال أهل الحق : أن الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه المسلمون بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية »[٣].

ويقول في بحر الكلام : « قالت المعتزلة : لا تجوز رؤية الباري جل جلاله بالأبصار وقال أهل السنة تجوز »[٤] .

نستخلص من هذه النصوص :

أن النسفي يرى أن الله جائز الرؤية عقلاً وقد جاء الدليل السمعي بإثبات وقوعها في الآخرة وفي النص الآخر في الجنة - وفرق بين التعبيرين - ، وأن الرؤية خاصة بالمؤمنين والمسلمين وأن رؤيته تعالى تكون بالأبصار رؤية مخالفة للرؤية في الشاهد من المكان والجهة المقابلة واتصال الشعاع ... الخ

---

(١) التبصرة ٤١٦ .

(٢) التمهيد ٢١٧ .

(٣) التبصرة ٣٨٧ .

(٤) بحر الكلام ٢٩ .

كما أنه يذهب إلى أن رؤية الباري في الدنيا غير ممكنة و لم تقع لأحد لأن الله خلق في أبصارنا ضد تلك الرؤية أو لضعف في أبصارنا خلافاً لمن علل عدم وقوع الرؤية في الدنيا بالضعف فقط . وفي بحر الكلام استدل على عدم وقوع الرؤية في الدنيا بحديث عائشة حينما سألت رسول الله - ﷺ - هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال : « لا »[1] حيث أخبر الرسول - ﷺ - بأنه لا يرى في الدنيا و لم يقل بأنه لا يرى في الآخرة[2] .

والرؤية عنده معنى وراء العلم فإن إنساناً لو قال رأيت كذا و لم أعلم به كان صحيحاً ولو كانت الرؤية هي العلم لصار الرجل نافياً عين ما أثبته وصار مناقضاً كما أن محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب فدل على التغاير كما أن ضدهما متغايران فضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما ، كما أن العلم بالمرئي يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل فإن الأعمى يحصل له العلم بالشيء دون أن يراه[3] .

وهو في هذا يرد على المعتزلة الذين يرون الرؤية ضرب علم في الشاهد والغائب جميعاً كما سيأتي .

أدلة النسفي على إثبات الرؤية :

استدل النسفي على إثبات الرؤية بأدلة سمعية وعقلية ، غير أنه قدم الأدلة السمعية هنا لكفايتها إذ فيها إثبات وقوع الرؤية وفي إثبات الوقوع إثبات الجواز كما أنه يرى الأولى الاكتفاء بالأدلة السمعية في هذه المسألة اقتداء بأبي منصور إلا في مجال مجادلة الخصوم .

وتجدر الإشارة إلى أنه اكتفى في كتابه الكبير (= التبصرة) ومختصره التمهيد من الأدلة السمعية المثبتة للرؤية بثلاث آيات مع الإشارة إلى الحديث المروي في

---

(١) رواه البخاري برقم ٤٨٥٥ ، ٧٣٨٠ ؛ ومسلم ١٧٧ .

(٢) انظر بحر الكلام ٢٩ ، ٣١ .

(٣) انظر التبصرة ٤٢٨ ؛ وقارن بالإنصاف ١٨١ - ١٨٢ .

ذلك حيث بين أسماء من رواه من الصحابة وعددهم ناقلاً لذلك عن الحكيم الترمذي و لم يذكر نص الحديث وأشار إلى أن الدلائل السمعية والأحاديث في هذا الباب كثيرة[١] .

أما في بحر الكلام فقد ذكر إضافة لما سبق أدلة أخرى ستأتي في حينها – إن شاء الله – .

كما أنه أشار إلى إجماع الصحابة على جواز الرؤية وشيوع الأمر بينهم .

والآن إلى تفصيل أدلته على إثبات الرؤية :

أ – الأدلة السمعية :

استدل النسفي على إثبات رؤية الله تبارك وتعالى بجملة من الأدلة السمعية كالآتي :

الدليل الأول :

قوله تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام : ﴿ **رب أرني أنظر إليك قال لن تراني** ﴾[٢] .

والاستدلال بها من وجوه[٣] :

أحدها : أن موسى اعتقد أن الله مرئي ولو لم يكن مرئياً كان هذا منه جهلاً بخالقه ونسبة الأنبياء إلى الجهل بالله كفر .

الثاني : أنه قال : ﴿ **لن تراني** ﴾ نفى رؤية موسى إياه و لم يقل لست بمرئي ولو كان ذاته غير مرئي لأخبر أنه ليس بمرئي و لم يقل لن تراني .

وأما ما يزعمه المعتزلة من أن لن هنا تفيد التأبيد ولذلك استدلوا بهذا الجزء من الآية على نفي الرؤية[٤] فذلك باطل لأن كلمة لن ليست للتأبيد بل هي

---

(١) التبصرة ٤٠٠ .

(٢) سورة الأعراف ، آية (١٤٣) .

(٣) انظر هذه الوجوه في التبصرة ٣٩٢ – ٣٩٣ وقارن بما في حادي الأرواح لابن القيم ص ٣٢٧ – ٣٢٨ .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ٢٦٤ .

للتوقيت وبيان ذلك أن الله أخبر أن الكفار لا يتمنون الموت في الدنيا بقوله : ﴿ **ولن يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم** ﴾[١] ثم أخبر بأنهم يتمنون الموت في الآخرة بقوله تعالى : ﴿ **ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون** ﴾[٢] فعلم أن كلمة لن ليست للتأبيد[٣] .

الثالث : أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل فقال : ﴿ **ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني** ﴾ واستقرار الجبل ممكن وجائز وما علق على ممكن فهو ممكن فإذا رؤية الله المعلقة على استقرار الجبل جائزة وممكنة .

الرابع : أن موسى لما سأل الرؤية ما أيأسه الله عن ذلك ولا عاتبه ولو كان ذلك جهلاً منه بالله ... لعاتبه الله كما عاتب نوحاً بقوله : ﴿ **إني أعظك أن تكون من الجاهلين** ﴾[٤] حينما سأل ربه أن ينجي ابنه من الغرق . وكما عاتب آدم على أكل الشجرة بقوله : ﴿ **ألم أنهكما عن تلكما الشجرة** ﴾[٥] بل إن عتاب موسى أولى لأن فعل موسى لو كان جهلاً بالله لبلغ مرتبة الكفر وفعل نوح وآدم لم يبلغ هذه الرتبة وحيث لم يعاتبه الله و لم يؤيسه بل أطمعه ورجاه حين علق رؤيته بما هو جائز الوجود دل على أن رؤيته جائزة .

الخامس : قوله تعالى : ﴿ **فلما تجلى ربه للجبل** ﴾[٦] والتجلّي هو الظهور أي لما ظهر الرب للجبل ظهوراً يليق به خلق الله في الجبل حياة ورؤية حتى رأى الله تعالى ولا وجه لحمل الآية إلا على هذا الوجه - على حد تعبير النسفي - وهو نص في إثبات كونه مرئياً .

---

(١) سورة البقرة ، آية (٩٥) .

(٢) سورة الزخرف ، آية (٧٧) .

(٣) انظر بحر الكلام ٣٠ - ٣١ ؛ وانظر حادي الأرواح ص ٣٢٨ .

(٤) سورة هود ، آية (٤٦) .

(٥) سورة الأعراف ، آية (٢٢) .

(٦) سورة الأعراف ، آية (١٤٣) .

والجدير بالذكر أن للمعتزلة على هذه الآية بعض الشبه ذكر بعضها النسفي وزيفها فمنها :

١ - زعمهم أن موسى سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة فكان معنى قوله ﴿ **أرني أنظر إليك** ﴾ أي أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه فيحصل لي العلم بطريق الضرورة(١) .

ورد النسفي هذا التأويل بأنه فاسد من وجوه :

أحدها : أنه قال : ﴿ **أرني أنظر إليك** ﴾ ولم يقل : إليها ولو كان سأل الآية لقال أنظر إليها لأنه عند وجود الآية يكون النظر إليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظراً إلى الآية عالماً بالله لا ناظراً إلى الله .

الثاني : أنه قال : ﴿ **لن تراني** ﴾ ولم يقل : لن ترى آيتي .

الثالث : أن معنى قوله : ﴿ **أنظر إليك** ﴾ لو كان أرني آية لكان قوله : ﴿ **لن تراني** ﴾ أي لن ترى آيتي وقد رأي موسى أعظم الآيات حيث جعل الله الجبل دكاً فيكون لازمه الخلف في كلام الله حيث نفى عن موسى رؤية ما رآه .

الرابع : أن موسى رأى من آيات الله ما استغنى به عن طلب غيرها كقلب العصا حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر وغيرها مما خصه الله به ، وطلب الآيات بعد حصول ما به غنية هو من تعنت الكفار ولا يجوز مثله لموسى .

الخامس : أن قوله تعالى : ﴿ **فإن استقر مكانه فسوف تراني** ﴾ لو كان حسب ما فهموه لكن المعنى أنه عند استقرار الجبل ترى آيتي ، والمعلوم أن الآية والتي هي اندكاك الجبل لا ترى عند استقراره بل عند عدم استقراره .

٢ - ومن شبههم زعم بعضهم أن موسى كان عالماً أن الله لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه أن يريهم ربهم فطلب الرؤية ليبين لهم أنها غير جائزة ليكون ذلك أشد تمكيناً في قلوبهم(٢) .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ٣٩٣ - ٣٩٦ ؛ وانظر شرح الأصول ٢٦٢ حيث ذكر أن هذه الشبهة للعلاف ، لكنه لم يرتضها .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ٣٩٥ ؛ وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٦٣ .

ورد النسفي على هذه الشبهة بأنها فاسدة من وجهين :

أحدها : أن سياق الآية يكذب ذلك فإن الله أخبر أن موسى قال : ﴿ **أرني أنظر إليك** ﴾ ثم قال له : ﴿ **لن تراني** ﴾ ولو كان الأمر كما زعموا لقال : أرهم ينظروا إليك ثم يقول لهم : لن تروني . وفي هذا عدول عن سياق القرآن إلى غير ما أخبر الله وفيه فتح باب تحريف نصوص القرآن عن معانيها المرادة منها إلى معان أخرى لا تحتملها النصوص . ومن قال بهذا لم يخف كفره وتكذيبه لله .

الثاني : لو كانت الرؤية غير جائزة وقد سألها قوم موسى لكان موسى لا يؤخر الرد عليهم بل يردعهم عند ذلك ولا يتركهم على اعتقاد باطل وهذا دأب موسى والأنبياء غيره إذ لما قالوا : ﴿ **اجعل لنا الهاً كما لهم آلهة** ﴾ لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله : ﴿ **إنكم قوم تجهلون** ﴾[1] .

فإن قيل إنه كان يرد عليهم ولا يقبلون قوله تعالى فسأل الله ذلك ليكون الله هو الذي يرد عليهم ليكون أنجع في قلوبهم فيقبلوا ذلك منه .

يقال لهم : إن ذلك السؤال كان من الكفرة الذين علقوا إيمانهم على وجود الرؤية على ما ذكر الله عنهم ﴿ **لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة** ﴾[2] .

وموسى لما سأل الرؤية لم يكن هؤلاء الكفرة حاضرين بل الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يظن بمن كان مختار رسول الله موسى أنه يسأل رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول فساد ما يعتقده وكونه كفراً ثم لا يقبل منه فيحتاج الرسول إلى السؤال من الله ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله .

وإذا ثبت أن سؤال موسى ربه للرؤية بحضرة السبعين لم يكن من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن سؤال موسى حينئذٍ للرؤية بحضرتهم معنى إلا بيان جواز رؤية الله تعالى .

---

(١) سورة الأعراف ، آية (١٣٨) .

(٢) سورة البقرة ، آية (٥٥) .

فإن قيل : إنما سأل موسى الرؤية بحضرة السبعين حتى يطلعوا على أن الله ليس بمرئي فيخبروا السائلين بذلك .

قيل لهم : هذا فاسد أيضاً لأن أولئك لما لم يقبلوا قول موسى مع ما أيد به من البراهين والآيات فحريّ أن لا يقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجردوا عن المؤيد وليسوا بمعصومين من الكذب ويلزم على هذا القول أن لا فائدة من سؤال ما هو كفر بين يدي هؤلاء إلا التجاسر على الله بسؤاله مالا يجوز عليه ومن نسب نبياً من الأنبياء إلى ذلك فلا شك في كفره - كما يقول أبو المعين[١] -

الدليل الثاني :

قوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾[٢] .

يقول النسفي : « فالله تعالى أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الباصرة ، ألا ترى أنه وصفها بالنضارة والوجوه هي التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة إلى ، وعداه بها إلى المنظور إليه ؟ وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين إلا عند اقتران قرينة توجب الصرف إليه يعلم بها أنه أراد به الانتظار أو الاعتبار »[٣] . ويؤيده قول الأشعري : « النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه »[٤] .

وهذه الآية من أدلة أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة وقد استدل بها الأشعري في الإبانة والبخاري في صحيحه[٥] وغيرهم .

واعترض المعتزلة[٦] على هذه الآية بأن المقصود بالنظر هنا الانتظار وليس الرؤية ولكن سياق الآية يأبى تأويلها بذلك لأن النظر إذا قرن بالوجه وعدّى بإلى

---

(١) انظر تبصرة الأدلة ص ٣٩٦ وللمزيد انظر : الإنصاف للباقلاني ١٧٨ ؛ ونهاية الاقدام ٣٦٨ ؛ وغاية المرام ١٧٢ - ١٧٣ وغيرها .

(٢) سورة القيامة ، آية (٢٢ - ٢٣) .

(٣) التبصرة ٣٩٧ .

(٤) الإبانة ٣٦ .

(٥) انظر الجامع الصحيح كتاب التوحيد باب وجوه ناضرة ص ١٥٥٧ ط. دار السلام .

(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ٢٤٥ .

لا يكون إلا نظر العين ، أما إذا أريد به الانتظار فلا يعلق بالوجه ولا يعـدى بـإلى كما قال تعالى حكاية عن بلقيس ﴿ **فناظرة بما يرجع المرسلون** ﴾[١] .

ومما يدل على فساد تأويل الآية بالانتظار وجهان عقليان[٢] :

أحدهما : راجع إلى نفس المنتظر وذلك أن الثواب يومئذٍ موجـود لأن الجنـة دار وقوع الثواب لا دار انتظاره لأن الانتظار موجود في الدنيا .

ثانيـهما : راجـع إلى حـال المنتظـر وذلـك أن وليّ الله في الجنـة مصـون عمـا يوجب اعتراء وحشة في صدره أو ضيق وقلق في قلبه ، وفي الانتيظار حصول ذلك مع تنغيص للنعمة وقد قيل الانتظار موت أحمر ، وهذا مما لا يليق بحال أهل الجنـة فقد وصفهم الله بنضارة الوجوه وذلك وصف من نال الثواب لا وصف مـن بعـد لا يزال يعاني ألم الانتظار وكربه .

والنظر في الآية مضاف إلى الله لا إلى غيره فلا يجوز صرفه إلى غيره .

ثم يختم النسفي كلامه على هذه الآية بقوله : « وفي التعلق بالآية والاعـتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية »[٣] .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : ﴿ **للذين أحسنوا الحسنى وزيادة** ﴾[٤] حيـث قـد جـاء تفسـير الزيادة بأنها النظر إلى الله تعالى .

غير أن النسفي لم يذكـر الأخبـار الـتي فسـرت الزيـادة بأنـها النظـر إلى الله . ومن أشهرها حديث صهيب قال : « قرأ رسول الله - ﷺ - ﴿ **للذيـن أحسـنوا الحسنى وزيادة** ﴾ قال إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ناد مناد يـا أهـل الجنة إن لكـم عنـد الله موعـداً يريـد أن ينجزكمـوه فيقولـون مـا هـو ؟ ألم يثقـل

(١) سورة النمل ، آية (٣٥) .

(٢) التبصرة ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٣) التبصرة ٣٩٩ .

(٤) سورة يونس ، آية (٢٦) .

موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويزحزحنا عن النـار ؟ فيكشـف الحجـاب فينظرون إلى الله فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهي الزيادة »[١] .

والنسفي يرى أن دلالة الآية على الرؤية غير قاطعـة لاحتمـال تفسـير الزيـادة بغير الرؤية لكن لكون القول بالرؤيـة أمـراً ظـاهراً وسـائغاً بـين الصحابـة فسـرت الزيادة بالرؤية . وهو في هذا متابع للماتريدي[٢] .

و لم يذكر شبهات المعتزلة على هذه الآية وبالتالي الرد عليها .

الدليل الرابع :

وقوله تعالى : ﴿ **ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها مـا تدعـون** ﴾[٣] مع قوله : ﴿ **وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين** ﴾[٤] فلـو اشـتهى أهـل الجنـة الرؤية و لم يروه يؤدي إلى الخلف في كلام الله ووعده[٥] .

الدليل الخامس :

وقوله تعالى : ﴿ **فمن كان يرجو لقـاء ربـه فليعمـل عمـلاً صالحـاً** ﴾[٦] و لم يذكر النسفي وجـه الاستشـهاد بـها علـى الرؤيـة وهـو أن المقصـود باللقـاء هـو الرؤية[٧] وكذا فُسرت الآيات التي ذكرت لقـاء الـرب كقولـه تعـالى : ﴿ **تحيتـهم يوم يلقونه سلام** ﴾[٨] وغيرها[٩] .

---

(١) رواه وأحمد في المسند ٤ / ٣٣٢ والـترمذي ٢٥٥٢ ، ٣١٠٥ ؛ وابـن ماجـه ح ١٨٧ وغـيرهم ، وصححه الألباني .

(٢) انظر التبصرة ٤٠٠ ؛ وكتاب التوحيد ص ٧٩ .

(٣) سورة فصلت ، آية (٣١) .

(٤) سورة الزخرف ، آية (٧١) .

(٥) انظر بحر الكلام ٣٠ .

(٦) سورة الكهف ، آية (١١٠) .

(٧) انظر بحر الكلام ٣٠ .

(٨) سورة الأحزاب ، آية (٤٤) .

(٩) انظر رؤية الله للدكتور أحمد ناصر الحمد ص ١٠٢ .

الدليل السادس :

حديث : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ... » الحديث[1] .

وهو مروي عن مجموعة من الصحابة عدد منهم النسفي واحداً وعشرين صحابياً[2] .

و لم يعلق النسفي على الحديث بشيء ، وبيانه أن الرسول – ﷺ – شبه رؤية الله برؤية القمر ليلة البدر حال الصحو وصفاء الجو بجامع الوضوح في كلٍّ ، ولا محذور في التشبيه هنا إذ هو تشبيه للرؤية بالرؤية لا للمرئي بالمرئي .

وفي بعض ألفاظ الحديث التصريح بالمعاينة (عياناً)[3] .

كانت هذه جملة أدلة النسفي السمعية على إثبات الرؤية ، وهناك أدلة أخرى لم يذكرها كثيرة إلا أنه اعتذر عن ذلك بقوله : « وفي الأحاديث والدلائل السمعية في هذا الباب كثرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولا ثبوت لما لا جواز له فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية »[4] .

كما أنه أشار إلى إجماع الصحابة على مسألة الرؤية[5] .

الأدلة العقلية على إثبات الرؤية :

بعد أن ذكر النسفي أدلته السمعية على إثبات الرؤية ورد على شبهات الخصوم حولها انتقل إلى الأدلة العقلية وجعلها في المرتبة الثانية بعد الأدلة السمعية وذلك عائد – في نظري – إلى ثلاثة أسباب :

---

(١) رواه البخاري برقم ٧٤٣٤ ، ٧٤٣٦ ، ٧٤٣٧ ؛ ومسلم برقم ١٤٣٢ ؛ وأبو داود ٤٧٢٩ ؛ والترمذي ٢٥٥٤ وغيرهم .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ص ٤٠٠ ؛ وبحر الكلام ص ٣٠ .

(٣) رواه البخاري رقم ٧٤٣٥ ، والآجري بلفظ (بأعينهم) في الشريعة ٢ / ٩٨٤ .

(٤) التبصرة ص ٤٠٠ .

(٥) انظر التبصرة ٤٠٠ ؛ وانظر الانصاف للباقلاني ١٨١ .

أحدها : ما صرح به النسفي نفسه وهو أن الدلائل السمعية هنا فيها الثبوت والجواز معاً فمن اكتفى بها كان ذلك كافياً له فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية .

ثانيها : وجود ضعف في هذه الأدلة العقلية وورود شبهات قوية عليها ولوازم اضطر من قال بها للالتزام بلوازمها الفاسدة حتى تسلم له أدلته .

ثالثها : أن الرؤية مما يثبت بعد ثبوت النبوة فهي ليست محتاجة للدليل العقلي ابتداءً ، وإنما إذا ثبت وجود الصانع ووحدانيته وصفاته وثبت صدق الرسول قبل منه الاخبار عن الرؤية دون التوقف على الدليل العقلي .

وقد أورد النسفي دليلين عقليين أحدهما للمتقدمين من أصحابه ويقصد به ابن كلاب ومن تابعه ، والآخر للمتأخرين دون أن يسمي أحداً منهم وكلا الدليلين مبناهما على قياس الغائب على الشاهد - كما سنرى - .

الدليل الأول : دليل القيام بالذات :

وهو دليل ابن كلاب[١] ، وهو أن علة الرؤية في الشاهد هي القيام بالذات فكل قائم بالذات تجوز رؤيته ومالا قيام له بالذات يستحيل رؤيته ، والله قائم بالذات فكان جائز الرؤية ومن جعله مستحيل الرؤية فقد ألحقه بمالا قيام له بذاته[٢] . ومبنى هذا الدليل على استحالة رؤية الأعراض إذ يذكر النسفي أن الإجماع انعقد بين أوائل أصحابه وأوائل المعتزلة على استحالة رؤية الأعراض ثم بعد هذا الإجماع اختلفوا في العلة المطلقة للرؤية في الشاهد فذهب أوائل المعتزلة إلى أنها الجسمية فكل جسم مرئي وما ليس بجسم فهو مستحيل الرؤية ، وهذه العلة لا يمكن تعديتها للغائب لأن الله ليس بجسم فمن جوز رؤية الله فقد زعم أنه جسم .

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي ص ٩٧ ؛ ومنهاج السنة ٢ / ٣٣٠ - ٣٣١ وذكر أن ابن الزاغوني سلك نفس الطريق .

(٢) انظر التبصرة ١ ٤٠١ .

وذهب متقدموا أصحاب النسفي (ابن كلاب وغيره) إلى أن العلة المطلقة في الشاهد هي القيام بالذات - كما سبق بيانه - .

وحجة هؤلاء على استحالة رؤية الأعراض هو وجود الخلاف بين العقلاء في ثبوت الأعراض ونفيها ، وقد اشتغل المثبتون للأعراض بإقامة الحجج العقلية على ثبوتها .

ولو كانت ثابتة بالحس والمشاهدة لما جرى الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة ولما كان هناك داع لإقامة الدلائل العقلية على إثباتها ولاكتفى المثبتون لها بالمحاكمة إلى الحس ولنسبوا منكريها إلى العناد وجحد الضروريات ، وحيث لم ينسبوهم إلى ذلك وناظروهم علم أنها ليست بمرئية وأن طريق ثبوتها العقل لا الحس[1] .

وهؤلاء الذين يجعلون علة الرؤية هي القيام بالذات يقولون إن الجسم لا يرى من حيث كونه جسماً كما زعمت المعتزلة وإنما لكونه متركباً مما هو قائم بالذات وهي الجواهر وعند رؤية الجسم يُرى كل جوهر وإن لم يكن كل جوهر جسماً لأن الجوهر لو لم يكن في ذاته مرئياً قبل انضمامه إلى غيره لما صار بعد التركب مرئياً لأن جواز الرؤية واستحالتها راجع إلى الذات لا إلى التركيب ، والذات لا يتبدل فلما كانت الجواهر عند التركب مرئية دل أنها عند التفرد مرئية أيضاً وهي قائمة بالذات وليست بجسم فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فتتعدى إلى كل قائم بالذات .

ويخلص النسفي إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن التعويل على حجة القيام بالذات إلا إذا سلم الخصم باستحالة رؤية الأعراض وحصل منا ومنهم الإجماع على ذلك وهذا ما ذهب إليه من سوى ابن كلاب من قدماء أصحاب النسفي - كما يذكر - « إذا كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة إياهم في القول باستحالة رؤية الأعراض لا غير »[2] .

---

(١) انظر التبصرة ٤٠١ .

(٢) انظر التبصرة ٤٠٤ .

أما إذا نازع الخصم في رؤية الأعراض أو بعضها فلا يعول على هذه الحجة إلا على طريقة ابن كلاب في الاستدلال على استحالة إدراك عرض ما بحاسة من الحواس بوجود الخلاف بين أصحاب الحواس السليمة في إدراك الأعراض بالحواس فلو كانت الأعراض مدركة بالحواس لما احتيج إلى إقامة الدليل العقلي على ثبوتها ولكان يكفي الاستناد إلى الحس في إثباتها لو كانت محسوسة وحيث لم ينسب مثبتو الأعراض مخالفيهم إلى العناد ومكابرة الحس دل على أنها ليست محسوسة بل معقولة فلا يمكن إدراكها برؤية ولا غيرها لأنها غير قائمة بالذات ولا يرى إلا ما هو قائم بالذات فتتعدى هذه العلة إلى كل قائم بالذات .

وينسب النسفي للماتريدي[1] تضعيف هذا الدليل وأن الأصوب في إثبات الرؤية التمسك بالدلائل السمعية التي مر ذكرها فإذا عجز الخصم عن الاعتراض عليها وزعم أن الدلائل السمعية إن أوجبت القول بالرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية .

فالأدلة السمعية حينئذ من المتشابه يجب التوقف فيها فيقال لهم حينئذ ما الدليل على دعواكم تعلق الرؤية في الشاهد بالجسم ؟ ويعارضون بأن الرؤية تعلقت بالجسم بالشاهد لا لكونه جسماً بل لكونه قائماً بالذات - على ما مر في تقرير الدليل - فالماتريدي يرى أن القيام بالذات لا يصلح ابتداء دليل في المسألة وإنما يصلح لدفع كلام الخصوم يقول النسفي عن طريقة الماتريدي هذه « فيعلل بها على طريق المعارضة دفعاً لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم ... ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات فكان هذا أضيق للخصم وأحسم لمادة شغبه »[2] .

---

(١) لم أجد رأي الماتريدي هذا في كتاب التوحيد ولا في المطبوع من تفسيره فلعله فيما لم يصل إلينا من كتبه ، أو في بقية تفسيره المخطوط .

(٢) التبصرة ٤٠٥ .

ثم يختم كلامه عن هذا الدليل بقوله : « وينبغي ألا يُدعى أن العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات أيضاً ، وما ذكره الشيخ ذكر على طريق المسامحة والمساهلة بل يطالب الخصم بإقامة الدلالة على ما جعلوه علة فحسب ولا يشتغل بادعاء شيء علة فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا .. »[١] .

ولما وصل إلى هذه النتيجة في هذا الدليل وهي أنه لا يستدل لابتداء التعليل وإنما لمعارضة الخصم وإبطال ما ادعاه علة رأى الاكتفاء بما ذكر وإلا فمن رام الدليل العقلي المجوز للرؤية فهو الذي اعتمده المتأخرون وهو الدليل الثاني .

الدليل الثاني :

وهو دليل الوجود بمعنى أن « العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوزة لها الوجود وأن كل موجود رؤيته ممكنة جائزة »[٢] .

وهذه العلة في الشاهد يمكن تعديتها للغائب ، إذ الله موجود فجائز أن يُرى .

وقد ذكر النسفي أن هذا الدليل أعني : تعليق الرؤية في الشاهد على الموجود، قد لجأ إليه متاخرو الأصحاب[٣] بدلاً من التعليل بالقيام بالذات عندما رأوا متأخري المعتزلة يذهبون إلى رؤية بعض الأعراض وأنه يمكن التمييز بين الأسود والأبيض وبين المجتمعين والمفترقين – وكلها أعراض – بالبصر . من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بآلة الرؤية وهي البصر[٤] .

عندما رأوا ذلك قالوا بأن علة الرؤية في الشاهد هي الوجود لا غير وعدوا تلك العلة إلى الغائب بجامع الوجود في كل .

---

(١) التبصرة ٤٠٦ .

(٢) التبصرة ٤٠٦ .

(٣) لم يسم أحداً منهم وأظنه يقصد من بعد الماتريدي ، لأن الماتريدي لم يقل به وإلا لكان أشار النسفي إلى ذلك .

(٤) التبصرة ٤٠٦ .

أما الجواهر فهي مرئية بالاتفاق وذلك أن التمييز بين أجناسها لا يحصل إلا بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان[١] .

فلما ثبت رؤية الجواهر والأعراض كان لابد من سبر الأوصاف الكائنة في المرئي لتبيين العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف الاتفاقية المقترنة بالمرئي والمسماة عند المتكلمين أوصاف الوجود ثم تُعَدَّى تلك العلة إلى الغائب .

وقد ذكر النسفي جملة من الأوصاف رأى أن المرئي في الشاهد لم يكن مرئياً إلا لكونه لا يخلو عن وصف منها هو العلة المجوزة لرؤيته ، ثم أخذ يسبر هذه الأوصاف وصفاً وصفاً ويبطلها حتى لم يبق إلا وصف الوجود فارتضاه علة مجوزة للرؤية شاهداً .

يقول في ذلك : « لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئياً لكونه جسماً أو لكونه عرضاً أو لكونه لوناً أو متلوناً أو لكونه قائماً بالذات أو لكونه كوناً أو متكوناً أو لكونه معلوماً أو لكونه مذكوراً أو لكونه محدثاً أو لكونه موصوفاً أو لكونه باقياً أو لكونه موجوداً »[٢] .

أما بطلان جواز رؤيته لكونه جسماً فلأنه قام الدليل على رؤية اللون وهو ليس جسماً وأما بطلان رؤيته لكونه عرضاً فلقيام الدليل على رؤية الجسم وهو ليس بعرض وأما بطلان رؤيته لكونه لوناً فلأننا رأينا ما ليس بلون وهو الجسم .

كما أن تعليل الرؤية بكونه ملوناً أو متلوناً غير جائز لقيام الدلالة على رؤية الألوان وهي ليست بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها .

وتعليق الرؤية بكونه قائماً بالذات أو موصوفاً غير جائز إذ لو علق الخصوم الرؤية بالقيام بالذات أو بكونه موصوفاً لسلمت المسألة وأمكن التعدية إلى الغائب ثم إن اللون مرئي وليس بقائم بالذات ولا بموصوف بصفة تقوم به .

---

(١) التبصرة ٤٠٧ .

(٢) التبصرة ٤٠٨ .

... وهكذا يستمر أبو المعين في سبر الأوصاف ويبطلها واحداً تلو الآخر حتى يصل إلى وصف الوجود فيقول : « وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقاً بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرؤية ثم عرفنا ثبوت الرؤية للمسلمين في دار الكرامة بما مر من الدلائل السمعية »(١) .

فلما ثبت بالحس والمشاهدة أن شيئاً ما مرئي لا محالة وعُلم بطلان تعليل رؤيته بتلك الأوصاف لم يبق إلا وصف الوجود فكان هو علة الرؤية في الشاهد ، وأمكن تعدية تلك العلة للغائب لأن الله موجود فصح جواز رؤيته ، مع ما ثبت بالدليل السمعي من وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة .

لازم هذا الدليل :

ذكر النسفي أن الخصوم أوردوا على هذا الدليل شبهة مفادها أن ههنا موجودات كثيرة لا ترى مثل القُدَر والإرادات والعلوم والفكر والاعتقادات والطعوم والروائح فإن كانت علة الرؤية في الشاهد هي الوجود فيلزم رؤية هذه الأشياء والواقع أنها لا ترى فدل ذلك على أن التعليل بالوجود غير صحيح(٢) .

وقد ذهب النسفي والقائلون بهذا الدليل إلى التزام هذا اللازم ليسلم لهم الدليل فرأوا جواز رؤية هذه الأشياء وإمكان ذلك في نفسه وفرقوا بين جواز الرؤية ووجوبها فقالوا إن هذه الأشياء جائزة الرؤية وليست بواجبة أما كوننا لا نراها فليس ذلك لأنها غير مرئية بل لأن الله أجرى العادة بخلق ضد رؤيتها في أبصارنا و لم يخلق رؤيتها .

يقول النسفي : « التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجوب ، وهذه الأشياء جائزة الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره فأما وجوب الرؤية فإنه يكون بتخليق الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك وإن لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى و لم يخرج الشيء عن كونه مرئياً »(٣) .

---

(١) التبصرة ٤١٠ .

(٢) انظر التبصرة ٤١٦ .

(٣) التبصرة ٤١٦ ، وانظر تمهيد اللامشي ٨٢ .

غير أن هذا الجواب من النسفي لم يقنع الخصوم إذ قالوا إن وجود المرئي وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور إذ لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية ولجاز أن يكون بحضرتنا فيلة عظام ترقص ونيران هائلة تضطرم ... وأعلام منشورة وعساكر مارة و لم يخلق فينا الرؤية والسمع فلم نقف على ذلك ، وفي تجويز هذا خروج عن المعقول ...[١]

إلا أن النسفي لا يرى شيئاً من هذا لازماً لأن الرؤية - عنده - عبارة عن معنى في الآلة يخلقه الله عند فتح الإنسان عينه لا محالة وإذا كانت كذلك فمن الجائز أن لا يخلق الله الرؤية في عين إنسان فلا يرى وإن لم يكن هناك حجاب ولا ساتر بينه وبين المرئي لانعدام خلق الرؤية ، وإنعدام الرؤية ليس لوجود الساتر بل لخلق ضد الرؤية في محلها فاشتغل محل الرؤية بضدها ، والشيء إنما يستحيل وجوده إذا اشتغل محله بضده .

أما انعدام الرؤية عند وجود الساتر فهو أن الله أجرى العادة أن يخلق ضد الرؤية عند وجود الساتر نظراً لعباده ليمكنهم من إخفاء مالا يريدون إطلاع أحد عليه بإقامة تلك السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة ...

ويدلل أبو المعين على رأيه هذا بما يلي :

١ - حركة السفينة فإن الراكب لا يراها ويراها غيره لوجود ضدها في بصره .

٢ - أن النبي - ﷺ - كان يرى الملك وغيره لا يراه دون أن يكون هناك ساتر وليس ذلك إلا لأن الله خلق الرؤية في عين النبي وخلق ضدها في عين غيره.

٣ - أن المحتضر - وهو من حضرته الوفاة - يرى ملك الموت وأعوانه ، بخلاف من بحضرته من الناس فإنهم لا يرون ذلك .

وهذه الأمور ثابتة (بأحاديث ينسب رادها وجاحدها إلى الالحاد والخروج عن الإسلام) كما يقول النسفي[٢] !!

---

(١) انظر التبصرة ٤١٦ .

(٢) التبصرة ٤١٧ .

ثم يختم بقوله : « وبهذا التحقيق والتقرير يتبين أن الطعوم والروائح وغيرها من الأعراض التي لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة وهي الوجود ، وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد رؤيتها في أبصارنا ولو أجرى الله العادة لرأيناها »[1] .

---

(١) التبصرة ٤١٨ .

مذهب المعتزلة في الرؤية :

ذهب المعتزلة إلى نفي الرؤية وجعلوها مستحيلة على الله لأنها توجب في حقه تعالى ما يستحيل عليه مما هو من أمارات الحدث .

يقول عبد الجبار الهمذاني : « ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية » ويرى « أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى »[١] .

أما أدلتهم على نفي الرؤية فسأكتفي بما ذكره النسفي مع مناقشته لهم[٢] .

١ - قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ حيث فسروا الإدراك بالرؤية .

والآية مسوقة للتمدح بالإجماع[٣] إذ فيها التمدح بالأسماء الحسنى والصفات العلى فكان حاصلها التمدح بثبوت صفات الكمال ونفي مالا يليق بصفاته .

ومن جملة ما تمدح به نفي أن يدرك أي لا يرى ، وفي إثبات ما نفى إزالة التمدح وإثبات النقص وهذا التمدح بنفي الإدراك (= الرؤية) ليس خاصاً بالدنيا دون الآخرة لأن إثبات ما تمدح الله بنفيه نقص وإثبات النقص عليه لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة إذ إثبات النقص من أمارات الحدث والله منزه عن أمارات الحدث[٤] .

وقد أجاب النسفي عن استدلال المعتزلة بالآية وذهابهم إلى أن المقصود بالادراك في الآية هو الرؤية فتكون الآية نافية للرؤية أما هؤلاء فقد أجابهم بإجابة سديدة وبدأ بذكر بعض الآراء في الآية وضعفها منها :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) قارن مناقشاته لهم بمناقشات الباقلاني الأشعري لهم في كتابه الانصاف ص ١٨٢ - ١٩٣ ط. الكوثري ، مما يرجح لدي أنه استفادها منه . وقد عودنا أنه يعتمد عليه في بعض مسائل كتابه .

(٣) يقول عبد الجبار بن أحمد : « فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك وإنما الكلام في جهة المدح » شرح الأصول ٢٣٦ ؛ وانظر التبصرة ٤٣٥ .

(٤) انظر تبصرة الأدلة ٣٨٧ - ٣٨٨ ؛ وانظر شرح الأصول ٢٣٣ - ٢٤١ .

- أن المقصود هو نفي الإدراك عن الأبصار لا عن المبصرين فالبصر لا يدركه إنما يدركه المبصر ، ونسب هذا الرأي للأشعري غير أنني لم أجده في كتبه الموجودة فلعلها فيما فقد منها[١] ، وقد ضعف النسفي هذا الرأي لأن الآية خرجت مخرج التمدح ولا تمدح بشيء لا تدركه الأبصار وإنما يدركه المبصرون[٢] .

- ونسب للأشعري أيضاً وأصحابه أن الآية وردت مطلقة والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية أثبتتها في الآخرة ، فتقيدت هذه الآية بالدنيا فيكون المعنى أن الأبصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل أنها تدركه في الآخرة وقد ذكر الأشعري هذا الرأي في الإبانة واللمع[٣] وهو من أجوبة الإمام أحمد في الرد على الجهمية[٤] وهو رأي نعيم بن حماد[٥] .

غير أن أبا المعين اعترض عليه بأن هذا تمدح وزوال ما به التمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة وذلك مثل تمدحه بأنه ﴿ **لا تأخذه سنة ولا نوم** ﴾[٦] فلا يجوز تقييده بحالة دون حالة وكذا قوله ﴿ **وهو يطعم ولا يطعم** ﴾[٧] لا يجوز أن يقال يطعم في الدنيا ولا يطعم في الآخرة ....

وقد ذكر هذا الاعتراض القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة[٨] .

---

(١) انظر من كتب الأشاعرة المواقف وشرحه ص ٢٢٧ حيث ذكر هذا الوجه ولم ينسبه لأحد .

(٢) انظر تبصرة الأدلة ٤٣٥ .

(٣) الإبانة ص ٦٣ ، ط عيون ؛ واللمع ص ٦٥ . وللأشعري رأي آخر ذكره في الإبانة ص ٦٣ ، ط عيون ، حيث ذكر أن معنى الآية : لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين فإن الله قد أثبت أن الوجوه تنظر إليه وهنا نفى إدراك الأبصار له فيكون النفي للكافرين والإثبات للمؤمنين .

(٤) انظر الرد على الجهمية ص ٥٩ (ضمن عقائد السلف) .

(٥) روى ذلك عنه اللالكائي برقم ٨٩٠ .

(٦) سورة البقرة ، آية (٢٥٥) .

(٧) سورة الأنعام ، آية (١٤) .

(٨) ص ٢٣٨ .

إلا أن الأشاعرة - كما يذكر النسفي[1] - أجابوا بأن ما تمدح الله به على وجهين :

الأول : ما كان راجعاً إلى الذات أو إلى الصفات الذاتية فهذا لا يزول التمدح به لأنه قديم لقدم الذات والصفات فلا يزول التمدح بقوله ﴿ **الملك القدوس** ﴾[2] لأنه راجع إلى الذات ولا بقوله : ﴿ **لا تأخذه سنة ولا نوم** ﴾ لأنه راجع إلى صفات الذات .

الثاني : ما كان راجعاً إلى أفعاله سبحانه فإن التمدح به حادث بحدوث الأفعال وما كان كذلك يجوز زواله فقوله : ﴿ **الخالق البارئ المصور** ﴾[3] لم يكن ثابتاً في الأزل ثم ثبت ويجوز زواله فلا يبقى خالقاً ولا بارئاً ولا مصوراً .

والتمدح بنفي الإدراك من هذا القبيل فإن الله هو الذي يخلق الرؤية في عين من يراه فتمدح بأنه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام الدليل على زواله في الآخرة .

إلا أن النسفي لم يرتض هذا الجواب أيضاً لأنه لا يستقيم مع مذهبه في القول بأزلية جميع الصفات وعدم حدوث شيء منها فأسباب التمدح عنده أزلية لا شيء منها بحادث بل إنه يستدل بهذه الآية ﴿ **الخالق البارئ المصور** ﴾ على قدم أسباب التمدح وأن كلام الله أزلي وقد تمدح الله أولاً بأنه الخالق البارئ المصور فكان ذلك دليلاً على أزلية صفات الفعل بمعنى مبدأ تلك الصفات (التكوين) دون المكون فهو حادث كما سبق إيضاح ذلك في صفة التكوين .

وذكر أن بعض أصحابهم اعتمدوا على هذا الجواب وإن كانوا يقولون بقدم التكوين وجهّلهم بذلك[4] .

---

(١) في التبصرة ص ٤٣٦ ولم أتمكن من معرفة من قال بذلك من الأشاعرة .

(٢) سورة الحشر ، آية (٢٣) .

(٣) سورة الحشر ، آية (٢٤) .

(٤) انظر التبصرة ٤٣٧ ولم أتمكن من معرفة من قال بذلك من أصحابه .

عل أن النسفي جعل هذا الرأي في غاية الفساد لأن الخصوم ويقصد بهم منكري الرؤية ، لا يسلمون للأشعرية أن هذا التمدح راجع إلى الفعل بل هو راجع إلى الذات لأن الله تمدح بأن ذاته ذات لا تحتمل الإدراك ولا يجوز عليه ذلك ، وكأنه يشير إلى ما ذكره القاضي عبد الجبار حيث قرر أن التمدح راجع إلى الذات لا إلى الفعل[١] .

على أن الجواب الذي ارتضاه النسفي ونسبه لبعض أصحابه هو أن الإدراك غير الرؤية فمورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع وقع في الرؤية والآية وردت بنفي الإدراك والإدراك هو الإحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله بالإجماع - كما يقول النسفي - أما الرؤية فثابتة بالدلائل السمعية فلا تعارض بين الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية حتى تحتاج إلى التوفيق بينهما .

وقد نسب النسفي هذا لجواب إلى القلانسي[٢] وأبي منصور الماتريدي الذي استدل بهذه الآية على إثبات الرؤية - كما يقول النسفي - وذلك أن الإحاطة هي الوقوف على أطراف الشيء ونهاياته كالإحاطة فبنفي الإدراك تثبت الرؤية دون إحاطة وذلك مثل إثبات العلم بالله مع نفي الإحاطة به كما قال تعالى : ﴿ **يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً** ﴾[٣] مع قوله تعالى : ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾[٤] فكان العلم بالله ثابتاً والإحاطة عنه منتفية فكذا الرؤية ثابتة والإدراك مستحيل . والآية خرجت مخرج الامتداح ولا مدح في انتفاء الإدراك عنه مع كونه غير مرئي[٥] .

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٨ .

(٢) حكى ذلك عنه ابن فورك كما يذكر النسفي .

(٣) سورة طه ، آية (١١٠) .

(٤) سورة محمد ، آية (١٩) .

(٥) انظر تبصرة الأدلة ٤٣٧ - ٤٤١ ؛ وكتاب التوحيد للماتريدي ص ٨١ ؛ وانظر تفسير النسفي الماتريدي ٢ / ٣٧ ؛ وتمهيد اللامشي ٨٥ .

٢ – واستدل المعتزلة على نفيهم لرؤية الله من طريق العقل حيث قالوا[1] .

ابن الرؤية في الشاهد لها علة وشروط ولن يتصور تعدية شيء منها إلى الغائب . لأن ما يثبت في الغائب أو ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب وما تعدت العلة فيه تعدى الحكم ومالا فلا فإذا لم يمكن تعدية علة الرؤية وشروطها لن يمكن تعدية الرؤية .

ويحققه أن أحدهما إما العلة وإما الشرط لو تعدى وحده بدون صاحبه لا يتعدى الحكم فإذا لم يتعديا جميعاً أولى أن لا يتعدى هذا كله .

وتوضيح ذلك كما يلي :

أ – أن علة كون الشيء مرئياً في الشاهد كونه جسماً إذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الأجسام ولا يمكن تعدية هذه العلة (= الجسمية) للغائب فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحاً لأن يرى .

ب – والرؤية في الشاهد لها شروط إذ لابد أن يكون بين الرائي والمرئي مسافة واتصال شعاع وانطباع المرئي في آلة الرؤية ، والضوء الحاصل في هواء المسافة وكذا المقابلة بين الرائي والمرئي .

هذه هي الرؤية في الشاهد لها علة وهي الجسمية وشروط – كما مر – وهذه لا يمكن تعديتها إلى الغائب لأنها محالة في حقه تعالى .

فأما ما يدعيه المثبتون فليس برؤية عند أهل اللسان وأصحاب العقول لأن رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة ولا محاذاة واتصال شعاع وتقليب مقلة . كل ذلك ليس برؤيه على الحقيقة .

وقد رد النسفي تعليل الرؤية بالجسمية بأن بعض الأعراض ترى وهي ليست بأجسام .

وأما ما اشترطوه من الشروط ففاسد لأن الله تعالى يرانا من دون تلك الشروط التي شرطوها لتعاليه عن الآلة فجائز أن يرينا نفسه ، مما يدل على أن

---

(١) انظر التبصرة ٣٨٨ – ٣٩٠ ؛ وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٤٨ – ٢٥١ .

تلك الأوصاف المذكورة في الرؤية من أوصاف الوجود دون أوصاف العلة أو الشروط[١] والجدير بالذكر أن الأشعري قد أشار إلى نحو من هذا في الإبانة[٢] .

وهذه الحجة باطلة أيضاً بالعلم فإن الله نعلمه من غير مسافة ولا جهة ولا مقابلة[٣] .

إلا أن المعتزلة - كما يقول النسفي - لا يسلمون أن الله يرى شيئاً وأولوا وصفه تعالى بأنه بصير أي عالم بالمرئيات فالرؤية عندهم ضرب علم في الشاهد والغائب جميعاً وإذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى إيانا علماً منه بنا فلا تشترط هذه الشروط إذ هي من شروط الرؤية دون العلم ، أما الرؤية منا وإن كانت علماً فهي علم مخصوص بهذه الآلة والعلم بهذه الآلة لا يحصل لنا إلا بهذه الشروط[٤] .

إلا أن النسفي بين أن الرؤية معنى وراء العلم - كما سبق في أول البحث - ذلك أنه لو قال إنسان رأيت كذا ولم أعلم به كان صحيحاً ولو كانت الرؤية هي العلم لصار الرجل نافياً عين ما أثبتته وصار متناقضاً ، كما أن محل الرؤية في الشاهد العين ومحل العلم هو القلب وهذا علامة التغاير بينهما إذ الشيء الواحد لا يحل محلين[٥] .

٣ - ومن أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قولهم : إن المرئي إما أن يرى كله وإما أن يرى بعضه ، ولا يجوز في حق الله تعالى أن يرى كله لأنه ليس بمتناه ولا أن يرى بعضه لأنه ليس بمتبعض ولا متجزئ وإذا امتنع القسمان امتنعت الرؤية لأن القسمة حاصرة إذ لا ثالث للقسمين المذكورين[٦] .

---

(١) انظر التبصرة ٤٢٨ .

(٢) ص ٦٦ .

(٣) انظر تمهيد اللامشي ٨٥ - ٨٦ .

(٤) انظر التبصرة ٤٢٨ ؛ وانظر الحق الدامغ ص ٦٧ - ٦٨ .

(٥) انظر التبصرة ٤٢٨ .

(٦) انظر التبصرة ٣٩٠ ؛ وانظر الإنصاف ١٩١ .

وقد نفى النسفي هذا الكلام مجيباً لهم بمقابلة العلم فقال ما معناه : هل تعلمون الله كله أم بعضه ؟ فإن قالوا : كله أو بعضه فقد أحالوا لأن الله لا يوصف بكل ولا بعض وإن قالوا : إذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه ، كفروا ، وإن قالوا نعرفه كما هو وهو ليس موصوفاً بكل ولا بعض فهذا عين ما يجابون به في الرؤية(١) .

ونجد أن الباقلاني قد سبقه إلى مثل هذا الرد تقريباً(٢) .

٤ - وأورد المعتزلة على المثبتين أنه إذا كانت الرؤية كما تذكرون فلماذا لا نرى الله في الحال ، فاستدلوا بانعدام الرؤية حالاً على نفيها ذلك أن الرؤية - في نظرهم - لا تنعدم إلا لآفة في البصر أو لمعنى في المرئي من الدقة واللطافة أو لمعنى في المسافة بين الرائي والمرئي كالبعد أو الحجاب أو غيرها .

وكل هذه المعاني منعدمة أما الآفة في البصر فإن البصراء يرون بلا آفة وأما اللطافة والدقة فمستحيلة على الله وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله وبين خلقه لأنها لا تكون إلا بين المتحيزين .

فإذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه إلا خروج الذات عن كونه جائز الرؤية(٣) .

وجواب النسفي أن انعدام رؤيتنا لله في الدنيا سببه خلق الله في أبصارنا ضد رؤيته .

ونسب إلى القلانسي أن عدم رؤية الله في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا فإذا أراد إكرامهم بالرؤية خلق في أبصارهم قوة(٤) .

---

(١) انظر التبصرة ٤٣١ .

(٢) انظر الإنصاف ص ١٩١ .

(٣) انظر التبصرة ٤٩١ ؛ وانظر الانصاف ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٤) انظر التبصرة ٤٢٠ .

وجوز النسفي كلا الأمرين[١] .

٥ – ومما استدل به المعتزلة على نفي الرؤية – كما يقول النسفي – أن الرؤية عند مثبتيها تحصل إكراماً للعباد بطريق الثواب ويتلذذ بها العباد ، والتلذذ بالنعم يكون بمقدارها فما كان أعظم خطراً كان أعظم لذة والرؤية أعظم النعم فتكون أعظمها لذة ، ثم إن الإكرام بالرؤية عند المثبتين لا يكون على الدوام بل توجد الرؤية ثم تنعدم ؛ فإذا انعدمت الرؤية انعدمت اللذة الحاصلة بها والعبد يتأذى بزوال النعمة بل يتنغص عليه أدنى النعم بزوال أعلاها ، والجنة ليست داراً يتأذى فيها ولي الله أو تتنغص عليه فيها النعم وهذا مما يوجب عدم جواز رؤية الله في الآخرة[٢] .

وقد رد النسفي على هذه الشبهة بما يلي :

– أن الكلام في إثبات كون الذات مرئياً لا في وجود الرؤية في دار الجزاء فيندفع الالزام .

– ثم إن الأمر ليس كما زعمه الخصوم أن العبد إذا انصرف عن رؤية الله تنعدم اللذة بل توجد اللذة وينصرف بها إلى لذة الأكل والشرب والنكاح فهو يرجع إلى زيادة لا إلى نقصان .

– ثم يقلب عليهم السؤال في رؤية النبي – ﷺ – والتي هي من أفضل لذات الجنة فعلى كلامهم يجب إذا انصرفوا عن رؤية النبي – ﷺ – أن يرجعوا إلى نقصان فما أجابوا به عن هذا الالزام فهو جوابنا عن إلزامهم ذاك[٣] .

٦ – ومن استدلالتهم أنهم يقولون : كل مرئي يجوز أن يشار إليه والله تعالى لو كان مرئياً لجاز أن يشار إليه[٤] .

---

(١) انظر التبصرة ٤٢١ .

(٢) انظر التبصرة ٣٩١ ؛ والإنصاف ١٩١ .

(٣) انظر التبصرة ٤٣٤ – ٤٣٥ ؛ وانظر الانصاف ١٩١ – ١٩٢ .

(٤) انظر التبصرة ٤٢٣ .

وأجاب النسفي بأن من يجوز الإشارة إلى الله لا إلى جهة - وهم الأشعرية[١] - فلا إلزام لهم بهذا .

أما الذين لا يجوزون الإشارة إلى الله - وهم النسفي وأصحابه - فإن الإشارة في الشاهد إلى المرئي ليست من شروط الرؤية بمعنى أن المرئي لم يكن مرئياً لكونه مشاراً إليه وإنما الإشارة إليه لكونه متحيزاً في جهة وذلك منتف عن الله فبطل الالزام[٢] .

٧ - وذهب المعتزلة - كما يقول أبو المعين - إلى أن من زعم أن الله مرئي فقد شبه الله بخلقه[٣] .

وأجاب رحمه الله بأن هذا القول منهم في غاية الوقاحة ، وأورد عليهم بأن الطعوم والروائح والارادات .. وغيرها مستحيلة الرؤية عندكم فمن قال باستحالة رؤية الله فقد شبهه بهذه الأجناس المستحيلة الرؤية على مذهبكم[٤] .

٨ - ومما نقله النسفي عن المعتزلة من أدلتهم على نفي الرؤية أن كل مرئي في مكان ، ولو كان الله مرئياً لكان في المكان والله منزه عن المكان فيجب أن لا يكون مرئياً .

وأجابهم بأنه لا علاقة للرؤية بالمكان فالمرئي لم يكن في المكان لأنه مرئي و لم يكن مرئياً لأنه في المكان فالله تعالى لو خلق جزءاً لا يتجزأ لا في مكان لكان مرئياً والصفحة العليا من العالم مرئية وهي ليست في مكان[٥] ، كما أنه قد يحل

---

(١) في نسبة ذلك للأشاعرة نظر فجمهورهم لا يجوزون ذلك أما الأشعري فإن سياقه لحديث الجارية في الإبانة قد يشعر بأنه يجوز ذلك . انظر الإبانة ص ١٠٣ ، ط عيون ، مشكل الحديث لابن فورك ص ٦١ ، الاقتصاد للغزالي ٣١ - ٣٣ .

(٢) انظر التبصرة ٤٢٤ .

(٣) انظر التبصرة ٤٢٢ ؛ وشرح الأصول ٢٤٩ .

(٤) انظر التبصرة ٤٢٢ .

(٥) انظر في كون الصفحة العليا من العالم لا في مكان الرد على المنطقيين ص ٢٣٩ ؛ وشرح الطحاوية ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، ط. التركي .

في المكان ما ليس بمرئي - عندكم - كالعلوم والقدر والارادات ... فبطل قولكم[1].

والمقصود بالمكان هنا جهة العلو والنسفي ينكر ذلك - كما سبق ذلك .

وبعد فهذه جملة أدلة المعتزلة مع مناقشة أبي المعين النسفي لها ومن خلال مناقشته لأدلة المعتزلة اتضح رأيه وبان .

---

(١) انظر التبصرة ٤٢٤ .

المبحث الثاني : التعقيب على رأي النسفي في مسألة الرؤية :

قد ذكرنا في بداية هذا المبحث مذهب أهل السنة وهو إثبات رؤية الله بالأبصار في دار القرار بل إن هذه المسألة من المسائل المجمع عليها عندهم[١] وذلك لدلالة نصوص الوحيين عليها ، بل إن أحاديث الرؤية مما تواتر نقله كما نبه على ذلك بعض أهل العلم كابن القيم وابن أبي العز وابن عطية والشنقيطي[٢] .

وقد قارب عدد الصحابة الذين رووا أحاديث الرؤية ثلاثين صحابياً كما ذكر ذلك شارح الطحاوية وقد عدهم ابن القيم وقبله عدهم الآجريّ واللالكائي وابن بطة وقد ذكر النسفي أسماء واحد وعشرين صحابياً منهم عن الحكيم الترمذي[٣] .

وأول ما عرف إنكار رؤية الباري عن الجهمية والمعتزلة ثم سار على طريقهم بعض الفرق الأخرى .

وقد تصدى سلف الأمة للانكار على هؤلاء ودحض شبهاتهم ورد باطلهم مبينين الأدلة الشرعية المثبتة لرؤية المؤمنين لربهم في الآخرة .

وأدلتهم على إثبات الرؤية كثيرة جداً ومن أشهرها ما ذكره النسفي في كتبه - كما مر عرض ذلك - .

ولقد وصل الحال أن كفر السلف منكري الرؤية لأنهم رادون نصوص القرآن والسنة يقول الإمام الآجري في معرض حديثه عن الرؤية : « فمن رغب عما كان عليه هؤلاء الأئمة الذين لا يستوحش من ذكرهم وخالف الكتاب والسنة ورضي بقول جهم وبشر المريسي وأشباههما فهو كافر »[٤] .

---

(١) انظر في حكاية الإجماع رسالة إلى أهل الثغر ٢٣٧؛ والمقالات ٤٣٠ ؛ والانصاف ١٧٦ ، ١٨٦ ؛ تفسير ابن عطية ٢ / ٣٣١ ، تبصرة الأدلة ٤٠٠ ؛ منهاج السنة ٢ / ٣١٦ .

(٢) انظر حادي الأرواح ٣٣٧ ؛ وشرح الطحاوية ٢١٥ ؛ وأضواء البيان ٢ / ٢٩٧ ؛ ودفع ايهام الاضطراب ١٢١ .

(٣) انظر تبصرة الأدلة ص ٤٠٠ .

(٤) الشريعة ٩٨٨ .

وقال : « فإن قال الجهمي : أنا لا أؤمن بهذا - يعني بالرؤية - قيل له : كفرت بالله العظيم ، فإن قال ما الحجة ؟ قيل : لأنك رددت القرآن والسنة وقول الصحابة رضي الله عنهم وقول علماء المسلمين واتبعت غير سبيل المؤمنين ... »(١) .

وقال الإمام أحمد : « من قال إن الله تعالى لا يرى في الآخرة فقد كفر عليه لعنة الله وغضبه »(٢) .

والسلف حينما يثبتون الرؤية يثبتونها (بغير إحاطة ولا كيفية) على حد تعبير الطحاوي(٣) عكس أهل البدع الذين ينفونها أو يثبتونها مع التشبيه .

ومع إثبات السلف للرؤية فإنهم لا ينفون الجهة والمقابلة لأن نفي ذلك نفي لحقيقة الرؤية ويقصدون بالجهة جهة العلو المطلق فيرونه سبحانه من فوق .

أما عن رأي النسفي ، فمن خلال العرض السابق لآرائه ومناقشاته للمعتزلة تبين لنا أنه موافق لأهل السنة في أصل المسألة وهو إثبات رؤية الباري سبحانه وقد أصاب الحق في ذلك إلا أنه - عفا الله عنه - خالف في بعض الجزئيات والتي سيأتي بيانها بعد قليل .

أما الأدلة السمعية التي استدل بها فهي أدلة سلفية ولاشك فيها ولذا نجد كتب السلف التي ذكرت مسألة الرؤية لا تخلو من هذه الأدلة التي ذكرها أبو المعين ، بل إن كتب التفسير عند تفسير الآيات التي استدل بها النسفي يبين أصحابها من أهل الاثبات ، وجه دلالة تلك الأدلة على إثبات الرؤية . ولكني أسجل - هنا - بعض الملاحظات حول آراء النسفي في مسألة الرؤية :

أولاً : كما ذكرت فإن أدلته هي أدلة السلف على إثبات الرؤية ويكفي مراجعة حادي الأرواح لابن القيم حيث ساق الأدلة الشرعية بأشمل من سياق

---

(١) الشريعة ٩٨٠ ؛ وانظر ص ٩٨٢ ، ١٠٤٦ .

(٢) رواه الآجري في الشريعة برقم ٩٨٦ ، ٩٨٧ .

(٣) العقيدة الطحاوية ص (٢٠٧ مع الشرح) .

النسفي لها وذلك في الباب الخامس والستين[1] ، ونجدها ملخصة في شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي .

ثانياً : اقتصر النسفي في التبصرة والتمهيد على ثلاث آيات وتوسع في تقرير دلالة اثنتين منها هما آية ﴿ **رب أرني أنظر إليك** ﴾ وآية ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ وكان تقريره ممتازاً أما آية ﴿ **للذين أحسنوا الحسنى وزيادة** ﴾ فإنه وإن فسر الزيادة بالنظر إلى الله إلا أنه لم يرها واضحة الدلالة على المطلوب مع أنه ورد تفسيرها بذلك في حديث صهيب وفسرها جملة من الصحابة بذلك .

وقد أشار النسفي إلى المروي في ذلك ولم يورده ويرى أنه لولا الأدلة الأخرى المثبتة للرؤية لما كان لهذه الآية دلالة مستقلة على إثبات الرؤية واكتفى بذكر هذه الآيات الثلاث للتدليل بها على وقوع الرؤية شرعاً والوقوع فرع الجواز فلما ثبت شرعاً وقوع الرؤية دل ذلك على جوازها عقلاً لاستحالة ورود الشرع بما يحيله العقل[2] غير أن الآيات التي استدل بها ليست كلها في الوقوع فآية ﴿ **رب أرني أنظر إليك** ﴾ والتي أطال في تقريرها دالة على الجواز لا على الوقوع أما الآيتان الأخريان فهما دالتان على الوقوع في الآخرة .

كان هذا منه في كتابيه التبصرة والتمهيد أما في بحر الكلام فقد أضاف نصوصاً أخرى ولم يطل في بيان وجه دلالتها على المطلوب وذلك نظراً لطبيعة الكتاب المختصرة ، أو لأنه لا يرى دلالتها في مستوى دلالة الآيات الأخرى .

ثالثاً : من الأدلة المشهورة والتي استدل بها السلف على إثبات الرؤية ولم يوردها النسفي آية :

---

(١) وهو قد جمعها من كتب السلف كالإبانة لابن بطة والشريعة للآجري وشرح أصول الاعتقاد للالكائي وغيرها من الكتب .

(٢) هذه قاعدة سلفية مطردة وهي أن الشرع إذا صح وثبت لم يعارض صريح العقل ، وقد مر تقريرها وتوضيحها عند الحديث عن الصفات الخبرية .

أ - ﴿ **كلا إنهم عن ربهم يؤمئذ لمحجوبون** ﴾[١] فقد استدل بها من السلف الحسن البصري ومحمد بن كعب القرظي وإبراهيم الصايغ ومالك والماجشون والشافعي ووكيع وغيرهم[٢] .

وابن المبارك[٣] والإمام أحمد[٤] .

واشتهر الاستدلال بها عن الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال : « فلما حجبهم في السخط كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا »[٥] . ويروى نحو هذه العبارة عن مالك[٦] .

ويقول الدارمي معقباً على هذه الآية : « في هذا دليل على أن الكفار كلهم محجوبون عن النظر إلى الرحمن عز وعلا وأن أهل الجنة غير محجوبين عنه »[٧] .

ب - وآية ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾[٨] لم يسقها النسفي مع أدلته على إثبات الرؤية وإن كان قد استدل بها من خلال مناقشته للمعتزلة في استدلالهم بها على نفي الرؤية - كما مر في عرض مناقشته لأدلة المعتزلة .

وهذه الآية الشريفة ينبني الاستدلال بها على تفسير الإدراك ما هو ؟

فنفاة الرؤية ذهبوا إلى أن الإدراك المقرون بالبصر معناه الرؤية لا غير ، فالآية نافية للرؤية والنفي عام غير محدود بزمن فتكون رؤية الله غير ممكنة لا في الدنيا ولا في الآخرة .

---

(١) المطففين ، آية (١٥) .

(٢) انظر شرح أصول السنة للالكائي ٢ / ٤٦٦ - ٤٦٩ .

(٣) انظر شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي برقم ٨٩٤ .

(٤) في الرد على الجهمية ٨٧ (عقائد السلف) ؛ وانظر الشريعة للآجري برقم ٩٨٦ .

(٥) أحكام القرآن للشافعي ٥٣ - ٥٤ ؛ وانظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي برقم ٨٨٣ ؛ وحادي الأرواح ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٦) كما في شرح أصول السنة للالكائي برقم ٨٠٨ .

(٧) الرد على الجهمية ص ٨٧ ط. البدر .

(٨) سورة الأنعام ، آية (١٠٣) .

أما مثبتو الرؤية فلهم في تفسير الآية مذهبان[١] :

المذهب الأول : أن الإدراك بمعنى الرؤية وعليه تكون الآية من العام المخصوص ، وقد فسرت الآية على هذا بما يلي :

١ - لا تراه الأبصار في الدنيا فقط دون الآخرة وعائشة رضي الله عنها استدلت بالآية على نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة مع إثباتها في الآخرة في الحديث المشهور عنها فعن مسروق قال : قلت لعائشة يا أم المؤمنين هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : سبحان الله لقد قف شعري مما قلت ثم قرأت : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾[٢] وعائشة وجملة الصحابة يثبتون الرؤية وإنما اختلفوا في رؤية النبي - ﷺ - لربه ليلة الإسراء وبهذا نعلم خطأ من ظن أن عائشة تنكر الرؤية معتمداً على تفسيرها لهذه الآية[٣] .

وممن رأى أن الآية خاصة بنفي الرؤية في الدنيا أبو هريرة وابن مسعود والإمام أحمد ونعيم بن حماد وإسماعيل بن عليه والأشعري وغيرهم[٤] .

وقد رأينا سابقاً أن النسفي لم يرتض هذا الوجه .

٢ - وقيل معنى الآية : لا تراه أبصار الكافرين وذلك لدلالة النصوص الأخرى المثبتة وقوع الرؤية للمؤمنين وأيضاً لدليل الخطاب المفهوم من قوله تعالى: ﴿ **كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** ﴾ فمفهومه أن المؤمنين غير محجوبين عن رؤية الله تعالى . وما أروع فقه من استنبط من آية المطففين إثبات الرؤية للمؤمنين دون الكافرين كالشافعي رحمه الله وغيره من الأئمة كالأشعري[٥] .

---

(١) لخصت هذين المذهبين من مجموعة من التفاسير مثل ابن جرير ١٢ / ١٣ ، وابن كثير ٢/ ١٥٣ - ١٥٤ ، والماوردي ٢ / ١٥٣ ، والبحر المحيط

(٢) رواه البخاري (٤٨٥٥) (٧٣٨٠) ، ومسلم (١٧٧) .

(٣) الذي ظن ذلك هو مفتي عمان الشيخ أحمد الخليلي في كتابه الحق الدامغ ص ٧٢ .

(٤) انظر الشريعة للآجري ٨٩٠ ؛ وأصول أهل السنة للالكائي ٢ / ٥٢٢ ؛ وشرح الطحاوية ٢٢٣ ؛ والإبانة للأشعري ٦٣ ؛ واللمع ٦٥ ؛ وانظر دفع إيهام الاضطراب ١٢٠١ ؛ وأضواء البيان ٢/ ٢٩٧ .

(٥) في الإبانة ٦٣ ، ط عيون ؛ وانظر أضواء البيان ٢ / ٢٩٧ .

٣ – وقيل المعنى لا تراه الأبصار وإنما يراه المبصرون بغير هذه الأبصار وذلك بحاسة أخرى يخلقها الله لهم ويروى هذا الرأي عن الأشعري كما ذكر ذلك النسفي في تبصرته[١] ولم أجده في كتب الأشعري الموجودة لكن قال به بعض الأشاعرة[٢] .

المذهب الثاني : أن الإدراك غير الرؤية .

فلا منافاة بين نفي الإدراك وبين إثبات الرؤية فإن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم .

وقد فسر الإدراك على هذا بمعنيين :

١ – أحدهما : أن الإدراك هو معرفة الحقيقة وهذا لا يعلمه إلا الله وإن رآه المؤمنون والقمر يُرى ولا تدرك حقيقته وكنهه وماهيته فالعظيم أولى بذلك وله المثل الأعلى .

٢ – وقال كثير من أهل العلم : إن الإدراك هو الإحاطة ونفي الإدراك لا يلزم منه نفي الرؤية وذلك كالعلم المنفي في قوله تعالى : ﴿ **ولا يحيطون به علماً** ﴾ فإنه لا يلزم من نفي إحاطته عدم العلم به[٣] .

وممن قال بهذا التفسير الحبر ابن عباس حيث يقول : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ يقول : لا يحيط بصر أحد بالملك[٤] .

ويروى أيضاً عن قتادة نحوه[٥] .

وقال عطية العوفي في تفسير ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ قال : هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم فذلك قوله ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾[٦] .

---

(١) ص ٤٣٥ .

(٢) انظر تفسير الماوردي ٢ / ١٥٣ ؛ والانصاف للباقلاني ١٨٤ .

(٣) انظر تفسير الطبري ١٢ / ١٥ ؛ وشرح الطحاوية ٢١٥ ؛ والانصاف للباقلاني ١٨٤ .

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره ١٢ / ١٣ .

(٥) انظر تفسير ابن جرير ١٢ / ١٤ .

(٦) تفسير الطبري ١٢ / ١٤ .

ولما قال ابن عباس : إن النبي – ﷺ – رأى ربه قال رجل عند ذلك : أليس قال الله : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ فقال له عكرمة : ألست ترى السماء ؟ قال : بلى قال : فكلها ترى[١] ؟

ومما يستدل به على هذا القول قوله تعالى : ﴿ **حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت** ﴾[٢] حيث وصف الله الغرق بأنه أدرك فرعون ولاشك أن الغرق غير موصوف بأنه رآه ولا هو مما يجوز وصفه بأنه يرى شيئاً فالشيء قد يدرك الشيء ولا يراه[٣] .

وإذ قد ورد عن هؤلاء السلف تفسير الإدراك بالإحاطة نعلم بطلان دعوى من يقول أنه لم يرد تفسير الإدراك بالإحاطة[٤] .

هذا وقد أوضح بعض أهل العلم أن هذه الآية تدل على الرؤية لا على نفيها وذلك من خلال تفسيرهم للإدراك بمعنى الإحاطة[٥] وقد وفق النسفي رحمه الله لبيان ذلك كما سبق ونقله عن أبي منصور الماتريدي وكما نرى فإن هذا المعنى قد أشار إليه ابن عباس وغيره كما مر في الآثار السابقة .

ولزيادة الإيضاح نقول : إن الآية جاءت في مقام التمدح فقد تمدح سبحانه بنفي الإدراك لذاته ومن المعلوم أن المدح لا يكون إلا بالصفات الثبوتية وأما العدم المحض فليس بكمال فلا يمدح به وإنما يمدح الرب بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية ونفي الموت المتضمن كمال الحياة ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة ...

ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه فإذن المعنى : أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به فقوله : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ يدل

---

(١) رواه الترمذي ح ٣٢٧٩ ، والآجري برقم ٦٢٧ ، وحسن المحقق إسناده .

(٢) سورة يونس ، آية (٩٠) .

(٣) انظر تفسير الطبري ١٢ / ١٤ .

(٤) انظر الحق الدامغ لمفتي عمان ص ٧٠ .

(٥) انظر الشريعة للآجري ٢ / ١٠٤٨ .

على كمال عظمته وأنه أكبر من كل شيء فإنه لكمال عظمته لا يدرك بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد عن الرؤية كما قال تعالى : ﴿ **فلما تراءا الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال : كلا** ﴾[1] فلم ينف موسى عليه السلام الرؤية وإنما نفى الإدراك فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه فالرب تعالى يُرى ولا يدرك كما يعلم ولا يحاط به علماً وهذا الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية كما ذكرت أقوالهم في تفسير الآية بل هذه الشمس المخلوقة لا يتمكن رائيها من إدراكها على ما هي عليه[2] .

رابعاً : أحاديث الرؤية كثيرة بلغت مبلغ التواتر وقد أشار إلى ذلك جمع من أهل العلم[3] بل نجد بعضهم صنف في الرؤية تصنيفاً مستقلاً كابن النحاس والآجري وغيرهما .

والنسفي أشار إلى المروي في ذلك ولم يورد نص حديث الرؤية ولكنه ذكر أسماء من رواه من الصحابة ناقلاً ذلك عن الحكيم الترمذي .

وقد كان الأجدر بأبي المعين إيراد النص وبيان دلالته على إثبات الرؤية إذ به تكتمل أدلة القرآن إذ السنة مكملة للقرآن ومفسرة وشارحة .

أما إيراده للحديث في بحر الكلام فكان مجرداً من توضيحه وبيان دلالته .

فهل يرى أن الحديث ليس له دلالة مستقلة على هذه المسألة لولا دلالة القرآن الكريم ؟!!

خامساً : أما أدلته العقلية فالتعقيب عليه فيها كالتالي :

بالنسبة لدليل القيام بالنفس كما ذكر هو فإنه دليل ابن كلاب ومن تابعه كالقلانسي وابن الزاغوني[4] .

---

(١) سورة الشعراء ، آية (٦١) .

(٢) انظر شرح الطحاوية ٢١٥ ؛ وحادي الأرواح ٣٣٣ - ٣٣٤ ؛ ومجموع الفتاوى ١٦ / ٨٧ - ٨٨ .

(٣) سبقت الإشارة إلى ذلك .

(٤) انظر أصول الدين للبغدادي ٩٧ ؛ والتبصرة ٤٠٤ ؛ وبيان تلبيس الجهمية ١ / ٣٥٧ ؛ ومنهاج السنة ٢ / ٣٣٠ - ٣٣١ ؛ ومجموع الفتاوى ١٧ / ٣٤٠ .

ويرى شيخ الإسلام أن هذا الدليل أصح من دليل (كل موجود يصح رؤيته)[١] .

وجعل القيام بالنفس علة الرؤية مبني على نفي رؤية الأعراض أما إذا ثبت رؤية بعض الأعراض فإن هذا الدليل يضعف لذلك نرى أبا منصور الماتريدي يجعل الرؤية ثابتة بالسمع ولا يجب الاشتغال بالدليل العقلي على إثباتها إلا عند المجادلة لا في ابتداء الدليل .

أما الأشعري فإنه ذكر دليلاً آخراً و لم يذكر دليل القيام بالنفس وهذا الدليل الذي ذكره هو الوجود فكل موجود تصح رؤيته كما ذكر ذلك في الإبانة[٢] ومن هنا نعلم قصور النسفي في نسبة هذا الدليل إلى المتأخرين من أصحابه ، فقد سبقهم الأشعري إليه ثم تتابع بعده جمهور الأشاعرة على اعتماده[٣] . ولا أدري ما سبب عدم نسبة النسفي له إلى الأشعري مع أنه ينسب له كثيراً من المسائل فهل لم يطلع على مذهب الأشعري هذا ؟ أم هناك سبب آخر لا نعرفه ؟

وهذا الدليل الذي ذكره الأشعري وقرره النسفي وهو أن كل موجود تصح رؤيته هو طريقة عقلية من الطرق التي سلكها مثبتو الرؤية وقد التزموا لوازمه الباطلة حتى يسلم لهم الدليل - كما رأينا ذلك عند النسفي - .

وشيخ الإسلام لا يرى المصحح للرؤية .. هو الوجود فقط لأنه يلزم عليه لوازم باطلة كرؤية كل موجود ، بل لابد من انضمام أمور وجودية أخرى إلى الوجود لتصح الرؤية لأن الوجود وحده غير كاف للرؤية ، وسواء جعلنا هذه الأمور المضمومة عللاً أو شروطاً للرؤية فلا يعقل رؤية القدر والإرادات والعلوم والفكر ... والتي التزمها النسفي - كما رأينا - لأنها أعراض والأعراض منها ما هو وجودي متحقق في الخارج يمكن رؤيته ومنها ما هو عدمي اعتباري كالحركة

---

(١) انظر التدمرية ص ١٥٠ ، ط السعوي .

(٢) ص ٦٥ - ٦٦ ، ط بشير عون .

(٣) انظر الإنصاف ١٨١ ؛ الإرشاد ٧٥ ؛ الاقتصاد ٤١ ؛ نهاية الإقدام ٣٥٧ ؛ المحصل ٤٤٣ ؛ والأربعين ١ / ٢٦٨ كلاهما للرازي غير أنه ضعف الاستدلال بالوجود .

مثلاً . ولهذا يجب التمييز بين الموجودات الاعتبارية والموجودات الحقيقية والتي لها أعيان في الخارج ، وكلما كان الوجود أكمل كانت رؤيته أتم وأولى فوجود الله أكمل وأتم فرؤيته سبحانه أتم وأكمل من رؤية غيره فالرؤية كمال وهي أمر وجودي والله لا يوصف بأمر عدمي محض وإنما لم نره في الدنيا لضعف في أبصارنا .

وتلك الأمور الوجودية التي لابد منها في الرؤية هي قوة الرائي وكماله وكون المرئي بجهة من الرائي وقيامه بذاته . وهذه الأمور ليست مما يستحيل على الله تعالى .

ويذكر شيخ الإسلام أن هذه الطريقة مأخوذة من كلام السلف والأئمة كما ذكره حنبل عن الإمام أحمد والخلال في السنة عنه[١] .

ويرى رحمه الله أن طريقة الأشعري هذه ليست من الضعف كما يظنه أتباع الأشعري بل لم يفهموا غورها ولم يقدروا الأشعري قدره بل جهلوا مقدار كلامه وحججه وكان هو أعظم منهم قدراً وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين[٢] .

أما ما التزمه النسفي من لوازم دليل الوجود كصحة رؤية كل موجود فهذا مما شنع به على أصحاب هذا الدليل وهو واضح البطلان بين التهافت وإن حاول أصحابه دفع الإلزام عن الدليل كما فعل النسفي ، وإذا جعلنا علة الإدراكات هي الوجود لم تتميز عندنا حاسة عن حاسة ولذا نجد ابن رشد يرى أن ما التزمه هؤلاء سفطة خلاف ما يعقل[٣] .

ونظراً لهذه الإلزامات التي لا محيص عنها لمن أخذ بهذا الدليل نجد أن المتكلمين اختلفوا في صحته فمنهم من أخذ به ودافع عنه ومنهم من قدح فيه وهم جل المتأخرين[٤] .

---

(١) انظر نقض التأسيس ٢ / ٣٤٩ .
(٢) انظر نقض التأسيس ٢ / ٣٤٧ .
(٣) انظر مناهج الأدلة ١٨٨ .
(٤) انظر التفتازاني وموقفه من الإلهيات ص ١٣٦٧ .

سادساً : حقيقة مذهب النسفي في الرؤية :

سبق القول إن النسفي يرى أن الرؤية بصرية لكنها ليست كالرؤية في الشاهد وما يرى في الشاهد من جهة مقابلة أو مسافة أو ضوء أو إشارة ... أو نحوه من الأوصاف ليست في الحقيقة عللاً ولا شروطاً للرؤية وإنما هي مجرد أوصاف وجود اتفاقية وهي صفات الأجسام ولا يمكن تعديتها للغائب لأن الله منزه عن الجسمية ، ونرى هنا تنصله من قياس الغائب على الشاهد مع أنه استخدمه في إثبات الصفات .

ويرى النسفي أن العلة المطلقة المجوزة للرؤية في الشاهد هي الوجود وهذه يمكن تعديتها للغائب فتصح رؤيته .

وخلافه مع المعتزلة يدور حول حقيقة الرؤية في الشاهد فالمعتزلة جعلوا أوصاف الرؤية في الشاهد عللاً وشرائط فيها وبناء على قاعدتهم في أن هذه الأوصاف لا تكون إلا للأجسام والله منزه عن الجسمية ففي إثبات الرؤية إثبات للجهة وغيرها من صفات الأجسام لله تعالى والله منزه عن ذلك فبالتالي نفوا الرؤية .

أما النسفي فقد أثبت الرؤية مع نفي الجهة المقابلة وغيرها من شروط الرؤية زاعماً أن ذلك ليس من حقيقة الرؤية ، وهو بهذا التفسير للرؤية يكون قد ارتمى في أحضان الاعتزال وهو يظن أنه بعيد عنه ، ذلك أن تفسيره هذا يؤول إلى أن الرؤية هي رؤية قلبية أو علمية ... أو أي شيء آخر إلا أن تكون بالعين . وهو نفس مذهب أبي منصور الماتريدي فهو وإن أثبت الرؤية إلا أنه يفسرها بما يجعلها قلبية ، وهذا القدر لا تنكره المعتزلة فهو موافق لهم في الحقيقة[1] وكذلك متأخرو الأشاعرة أثبتوا الرؤية وفسروها بالانكشاف العلمي من أمثال الغزالي والرازي وغيرهما[2] ، فأي فرق حينئذ بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة ؟!

---

(١) انظر فيما يتعلق بالماتريدي ؛ محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ٤١؛ والأربعين للرازي ٢٦٦؛ وانظر درء التعارض ٧ / ٢٣٧ - ٢٣٨؛ وشرح الأصفهانية ٦٢ - ٦٣ .

مع العلم أنه ثبت في السنة قوله - ﷺ - : « إنكم ستروون ربكم عياناً »[١] فصرح برؤية العين ويلزم منها الجهة المقابلة .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الخلاف بين المعتزلة والأشعرية والماتريدية في هذه المسألة خلاف لفظي لأن الأشاعرة والماتريدية نفوا عن الرؤية جميع لوازمها ما عدا الانكشاف التام ، والمعتزلة إنما ينكرون هذه الرؤية المألوفة في الشاهد ولا ينكرون أن يكون هناك متعال عن الإدراكات[٢] .

ولا يعقل مرئي في غير جهة من الرائي وتلك الجهة هي جهة العلو المطلق لذا كان السلف يثبتون العلو والرؤية والأشعري لما أثبت الرؤية كان مثبتاً لصفة العلو أما متأخروا أصحابه فلما نفوا العلو تناقضوا حيث أثبتوا رؤية إلى غير جهة فاضطروا لتفسيرها بالانكشاف التام ، وكذا فعل الماتريدية مثلهم .

والذين نفوا الجهة مع إثبات الرؤية وقالوا بإدراك ماليس بجهة اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر - كما يقول ابن رشد - فالعقل هو الذي يدرك ماليس بجهة أما البصر فظاهر أمره أن من شرطه أن يكون من المرئي في جهة[٣] .

أما قياسهم الرؤية من غير جهة على العلم من غير جهة فهو قياس باطل وفاسد ذلك أن الجهة من لوازم الرؤية وإثبات الملزوم ونفي اللازم مغالطة ظاهرة كما أننا لا نعقل معلوماً في الشاهد إلا من جهة ومقابلة ومكان .

وأما استدلالهم بأن الله يرانا لا في جهة فهو استدلال غير صحيح لأن المقصود بالجهة العلو المطلق والله يرانا في جهة السفل المطلق ثم إن في استدلالهم هذا تشبيهاً لرؤية البشر برؤية الله والإجماع انعقد على انتفاء ذلك .

---

(١) رواه البخاري برقم ٧٤٣٥ .

(٢) انظر الباقلاني وآراؤه الكلامية ٩٥٠ وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد عبده في حاشية العقائد العضدية ص ١٧ .

(٣) انظر مناهج الأدلة ١٨٦ .

وإثبات الجهة لا يستلزم التحيز ولا التجسيم ذلك أن الجهة الثابتة في حقه تعالى هي جهة العلو المطلق لا الاضافي وليست في حقه أمراً وجودياً حتى يلزم منه التحيز والتجسيم بل الجهة في حقه أمر عدمي فلا يلزم من ثبوتها ثبوت كونه متحيزاً في غيره ولا كونه جسماً بل هو سبحانه بائن من خلقه فوق عرشه في جهة العلو المطلق[١] .

وما يقال في الجهة يقال في المكان أيضاً .

وأما ما أنكره النسفي من جواز الإشارة إلى الباري سبحانه فهو محض خطأ لأن أعلم الخلق بالله وهو الرسول - ﷺ - أشار إلى ربه نحو العلو وذلك في حجة الوداع وهو يقول اللهم اشهد ثلاث مرات[٢] .

وأما ردوده على المعتزلة في مسألة أن الرؤية في الجنة غير دائمة وفي انقطاعها انقطاع اللذة الحاصلة بها فهي ردود جيدة وموفقة .

وكذلك رده عليهم في أن الرؤية يلزم منها تشبيه الله بخلقه رد في غاية الروعة إذ ألزمهم حال نفيهم للرؤية تشبيهه بغير المرئيات من الطعوم والروائح ونحوها .

وأما تعليل عدم رؤيتنا لله في الدنيا بخلق ضد رؤيته في أبصارنا فلا أعلم أحداً من السلف قال به .

أما التعليل بضعف البصر فصحيح لاغبار عليه يقول شارح الطحاوية : « وإنما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا لا لامتناع الرؤية ، فهذه الشمس إذا حدق الرائي بصره في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئي بل لعجز الرائي ... » وكذا نحو هذا الكلام لشيخ الإسلام[٣] .

---

(١) انظر درء التعارض ١ / ٢٥٠ - ٢٥٤ ؛ ومنهاج السنة ٢ / ٣٢٦ ؛ والفتاوى ١٦ / ٨٤ ؛ وبيان تلبيس الجهمية ٢ / ٣٥٩ ؛ ومختصر الصواعق ١٧٢٨ ؛ وشفاء العليل ٤٥٩ ؛ والتفتازاني وموقفه من الإلهيات ١٤٣٢ - ١٤٣٥ .

(٢) رواه مسلم من حديث جابر في سياق حجته - ﷺ - برقم ٢٩٤١ .

(٣) شرح الطحاوية ص ٢٢٠ ، ط التركي ؛ وانظر درء التعارض ٧ / ٣٢٤ ؛ ونقض التأسيس ١ / ٣٥٨ ؛ ومنهاج السنة ٢ / ٣٣٢ - ٣٣٣ ؛ والرد على المنطقيين ٢٣٨ ؛ والإنصاف للباقلاني ١٨٩ .

ويقول الدارمي : « وإنما احتجب الله تعالى عن عين الناظرين في الدنيا رحمة لهم لأنه لو تجلى في هذه الدنيا لهذه الأعين المخلوقة الفانية لصارت كجبل موسى دكاً وما احتملت النظر إلى الله تعالى لأنها أبصار خلقت للفناء ولا تحتمل نور البقاء فإذا كان يوم القيامة ركبت الأبصار للبقاء فاحتملت النظر إلى نور البقاء »[١] .

(١) الرد على المريسي (٥٤٦ ضمن عقائد السلف) .

الخاتمة

بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة من البحث أرى لزاماً علي تدوين ما وصلت إليه من نتائج وسأجعلها في فقرات مرقمة كما يلي :

١ – اليقين التام بأنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها .

٢ – أهمية دراسة الفرق المخالفة لعقيدة السلف من باب (وبضدها تتميز الأشياء) وباب (والضد يظهر حسنه الضد) ، مع التركيز على أعلامها البارزين .

٣ – أهمية دراسة الماتريدية على ضوء عقيدة السلف لبيان مدى صحة دعواهم أنهم من أهل السنة والجماعة .

٤ – ظهر لي من خلال البحث أهمية أبي المعين النسفي في المدرسة الماتريدية إذ يعتبر حلقة وصل بين أبي منصور وبين المتأخرين من أتباعه ذلك أنهم يرجعون إليه أكثر مما يرجعون إلى أبي منصور .

٥ – الإمام النسفي من كبار المتكلمين ولا أدل على ذلك من موسوعته الضخمة " تبصرة الأدلة " .

٦ – وهو شديد التعصب لمذهبه وشيوخ مذهبه حتى ليصل أحياناً إلى إطلاق بعض الألفاظ غير اللائقة في حق مخالفيه .

٧ – يرى النسفي أن معرفة الله نظرية وليست فطرية ويوجب على جميع المكلفين الاستدلال على وجود الله وأنه لا عذر لأحد في تركه .

٨ – ويرى أن إيمان المقلد صحيح وإن كان عاصياً بترك الاستدلال .

٩ – ويرى أن الطريق إلى معرفة الله هو العالم نفسه فلابد من إثبات حدوثه فإذا ثبت حدوثه ثبت احتياجه إلى محدث أحدثه وهو الله .

١٠ – وقد سلك في إثبات حدث العالم طريقة الأعراض والجواهر المشهورة لدى المتكلمين وقدمها على غيرها بل رآها كافية ولم ينكر غيرها .

١١ – وقد دلل على وجود الله بحدوث العالم وبدلالة التخصيص المبنية على حدوث العالم وحاجته إلى مخصص خصه بجانب الوجود على جانب العدم ، كما استدل بدليل النظام والاتساق في الكون على وجود خالق مبدع حكيم قادر أوجده .

١٢ – أما مفهوم التوحيد عنده فغير شامل لتوحيد الألوهية (= التوحيد العملي) بل هو اعتقادي فقط .

١٣ – وقد دلل على وحدانية الله بدليل التمانع المشهور واستدل بوقوعه في القدرة والإرادة .

١٤ – ثم أعقبه بالتنزيهات وهي ما يعرف بالصفات السلبية وقد قدمها على مباحث الصفات لأنها في العادة تسبقها .

١٥ – وفي مباحث التنزيهات تعرض لتنزيه الله عن الجسمية وأدخل تحتها الصفات الخبرية ونفاها بحجة أنها تؤدي إلى التجسيم والتشبيه .

١٦ – كما تعرض في تنزيه الله عن المكان والجهة لصفتي العلو والاستواء فنفاهما لأن إثباتهما يؤدي إلى القول بالمكان والجهة – في نظره – وذلك من صفات الأجسام عنده وأول النصوص الواردة في الاستواء بالاستيلاء .

١٧ – وفي مبحث نفي التشبيه عن الله بحث مسألة أسماء الله تعالى وأثبتها وقال بالتوقيف فيها ورد على من يزعم أن إثباتها يقتضي المشابهة .

١٨ – أما عن تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية فإنه وإن أقر بتقسيمها إلى قسمين إلا أنه لا يرى فائدة من التقسيم إذ الجميع عنده أزلي كما يقول .

١٩ - كما يرى أن الصفات زائدة مفهوماً عن الذات فليست هي الذات كما يقول المعتزلة ولا غيرها .

٢٠ - وأثبت لله من الصفات ثمانياً هي (القدرة والعلم والحياة والكلام والإرادة والسمع والبصر والتكوين) وقد خص الكلام والإرادة والتكوين بمزيد بحث ودراسة .

٢١ - قال بأزلية جميع الصفات وأنه لا تجدد فيها .

٢٢ - وأما صفات الفعل فأرجعها إلى صفة واحدة سماها التكوين وقال بأزلية التكوين وحدوث المكونات ورد على القائلين بعدم التغاير بين التكوين والمكون ، وأطال النفس فيها جداً لتفرد أصحابه بها وقد تبين لنا من خلال البحث أن الخلاف فيها مع الأشاعرة لفظي .

٢٣ - وفي صفة الكلام أثبت الكلام النفسي وقال بأزليته وقدمه وحدوث اللفظ وأنكر تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة وأن يكون بحرف وصوت وأقر بموافقة المعتزلة في القول بخلق القرآن العربي .

٢٤ - وأثبت رؤية الله في الآخرة بأدلة شرعية وعقلية وقدم الاستدلال بالشرعية على العقلية ويرى أن دلالة الشرع على الرؤية كافية ، ذلك أن إثباتها لا يتوقف عليه إثبات الصانع ووحدانيته وصفاته بل هي متوقفة على ذلك فإذا ثبت ما سبقها بالعقل وثبت صدق الرسول فلا مانع من إثباتها بما جاء به الرسول وذكر أن ذلك مذهب الماتريدية ومع ذلك أقام عليها دليلين عقليين هما دليل القيام بالذات ودليل الوجود .

٢٥ - أما عن موقفه من الفرق الأخرى فقد كان كما يلي :

أ - أما المعتزلة كان شديداً عليهم وقاسياً في عباراته لهم وكتابه التبصرة مليء بآرائهم ومناقشاته لهم ويمكن استخلاص بعض آراء أئمتهم منه ، هذا مع أنه يوافقهم في كثير من الأصول والمسائل كموافقته لهم

في إيجاب النظر والاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث ونفيه لقيام الفعل بذات الله بمشيئته واختياره وكموافقته لهم في نفي الاستواء والعلو وتأويل الاستواء بالاستيلاء والقول بخلق القرآن العربي ونفي الصفات الخبرية وتقديم العقل على النقل ورفض الاحتجاج بالحديث في العقيدة وغير ذلك مما هو منثور في ثنايا البحث مما لا أرى حاجة لذكره هنا .

ب - وأما الأشعرية فقد حاول النسفي أن يميز مذهبه عن مذهبهم في غالب الأحيان إلا أنه كان يعتمد عليهم في قضايا كثيرة وينقل عن الأشعري أحياناً كثيرة إلا أنه قد يخطئه ويرد عليه في بعض المسائل كما رد عليه في تحديد معنى الجوهر ومسألة التفريق بين التكوين والمكوّن وغيرها وقد يوافقه كما ارتضى تعريفه للعلم وتبناه ووافقه في الدليل العقلي على الرؤية وإن لم يشر إليه .

كما يعتمد على بعض أتباعه الآخرين مثل أبي الحسن الباهلي تلميذ الأشعري وابن فورك ، والباقلاني كثيراً وكذا عبد القاهر البغدادي وأبو إسحاق الاسفراييني . وغيرهم .

واعتماده عليهم لما بين المذهبين من تقارب إذ أصولهما مشتركة ، لكن هذا لم يمنعه من أن يقسو عليهم أحياناً في بعض المسائل ويشنع آراءهم كما في مسألة إيمان المقلد ومسألة التكوين والاستطاعة والقدرة وغيرها ، مما يجعل كتابه التبصرة معيناً لمن أراد دراسة الفروق بين الماتريدية والأشعرية .

جـ - وأما الماتريدية فهي مذهبه وإليها ينتمي ، ولها يتعصب ، وعنها ينافح ويكافح ، وماتريديته ظاهرة في كتبه بلا مراء وتعظيمه لأبي منصور أوضح من الشمس في رابعة النهار فهو ينقل عنه ويشرح

آراءه ويجعله أعلم الناس بمذهب أبي حنيفة ، بل يصل بـه الحـال إلى التماس العذر له وتأويل كلامه إذا لم يكن مقنعـاً لـه أو كـان خطأ وهذا مالم يفعله مع خصومه .

إلا أنني لم أجده يطلق على مدرسته اسم الماتريدية وإنما يكثر مـن قوله « أصحابنا » و « مشايخنا » و « قدماء الأصحاب » ونحوهـا ولا يقصد بهم سوى الماتريدية الحنفية لأنه يرى أن مذهبهم هـو مذهـب أبي حنيفة أصولاً وفروعاً ، ثم إن الماتريدية كمصطلح لم يكن اشتهر بعد كاشتهار الأشعرية .

د - وأما مذهب السلف فهو بعيد عنه - عفا الله عنه - بل إنه جـاهل بـه فقد وجدته ينسب للسـلف مـا هـم منـه بـرءاء كنسـبة التفويـض في الصفات الخبرية إليهم مع أنه لا يستطيع هو ولا غيره أن يـأتي بنـص واحد عن أحد من السلف المعتبرين يثبت فيه أنهم مفوضة في معـاني نصوص الصفات .

كمـا أنـه خـالف السـلف في أمـور كثـيرة منهجيـة وعلميـة فقـد خالفهم في منهج دراسة العقيدة فالسلف مصدرهم الكتاب والسنة ، والنسفي مصدره العقل وصرح بذلك في كتابه .

كما خالفهم في معرفة الله هـل هـي نظريـة أم فطريـة فبينمـا نجـد السلف يقولون بفطريتها إذا بالنسفي متابعاً لبقية أهـل الكـلام يقـول بنظريتـها كمـا خالفـهم في حصـر التوحيـد في الاعتقـاد دون العمـل وأوّل الصفات الخبرية التي يثبتها السلف بناء على منهج التلقي عنده، كما خالفهم في إثبات أهـم الصفـات الـتي كـانت مثـار نـزاع بينـهم وبين المعتزلـة كـالعلو والاستواء والكـلام أمـا العلـو فقـد نفـاه وأمـا الاستواء فقد أوله كتأويل المعتزلة ، وأما الكلام فإنه وإن أثبت المعنى النفسي إلا أنه خالف السلف ووافق المعتزلـة في القـول بخلـق القـرآن العربي المنزل على محمد - ﷺ - .

وفي الصفات الفعلية مع أنه اقترب من السلف إلا أنه بقي على عقيدته الكلامية من منع قيام الفعل بذات الله بمشيئته وقدرته بحجة امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى فهو وإن قال بأزلية الفعل لكن لا يثبته كما يثبته السلف ، فالسلف قالوا بأزلية الفعل (= النوع) وتجدده (= الأفراد) أما النسفي فقد قال بمنع تجدد الفعل في ذات الله تعالى مع قوله بأزلية مبدأ الفعل وحدوث المفعولات .

ومع موافقته للسلف في إثبات الصفات المعنوية إلا أن إثباته لها ليس كإثبات السلف فهو يثبتها معنى أزلياً دون تجدد شيء من أفرادها وقد بينت ذلك في موضعه من البحث .

كما إنه في صفة الإرادة فعل الشيء نفسه فقال بقدم الإرادة دون تجدد شيء منها (= أي أفرادها) كل ذلك بحجة منع حلول الحوادث .

وفي الرؤية فهو وإن أثبتها إلا أنه نفى عنها شروط الرؤية في الشاهد مما جعلها مزيد علم فقط وهو إن أنكر أن تكون الرؤية من قبيل العلم إلا أن لازم مذهبه يؤدي إلى ذلك مما يقرب شقة الخلاف مع المعتزلة لذا لم يجد المتأخرون حرجاً من التصريح بأنها مزيد علم وأنه لا فرق بين المعتزلة وبين المثبتين من أشعرية وماتريدية .

ومن المسائل الرائعة التي استوقفتني كثيراً تقريره لطريقة الرسول - ﷺ - وأتباعه في قبول إيمان آحاد الناس حيث بيّن بياناً شافياً - موافقاً للسلف - أن الرسول - ﷺ - وخلفاءه والأئمة من بعدهم كانوا يقبلون من المؤمن إيمانه دون أن يطلبوا منه الاستدلال على حدوث العالم وإثبات الصانع ووحدانيته وصفاته بل قبلوا من كل من ثبت عنده صدق الرسول فاتبعه و لم يسألوه عما وراء ذلك

ولم يقيموا له متكلماً يعلمه صناعة الكلام والجدل ... الخ كلامه الرائع وليته قفا أثر السلف في باقي أصول العقيدة ومسائلها .

وفي التعقيبات التي كنت ألحقها بآرائه بيان مذهب السلف ومدى قرب النسفي منه أو بعده فأغنى عن التفصيل هنا ، إذ ذكره هنا تحصيل حاصل .

أهم المقترحات والتوصيات :

نظراً لأن بحثي خاص بمدرسة معينة بل بشخص واحد من أئمتها فستكون توصياتي ومقترحاتي مقصورة على هذا الجانب كما يلي :

١ – ينبغي لمن أراد دراسة أي فرقة مخالفة لمعتقد السلف أن يكون ملماً أولاً بعقيدة السلف بل ضليعاً قدر الإمكان فيها .

٢ – وينبغي له دراسة الفرقة من مصادرها الأصلية مباشرة دون واسطة إلا في حدود الضرورة والحاجة .

٣ – وإذا كانت الدراسة في شخصية مثل النسفي فإن الباحث يحتاج مع ما سبق إلى ما يلي :

أ – أن يعرف ولو بشكل مجمل المدرسة التي ينتمي إليها ذلك الشخص بحيث يقرأ ما كتب عنها من دراسات قدر الإمكان .

ب – أن يحاول أن يقرأ ما كتب عن شخصيات مماثلة لتلك الشخصية من المتكلمين ويعرف كيف تناول الباحثون تلك الشخصيات ويفضل أن تكون الأولوية للكتابات التي تنتهج المنهج السلفي .

جـ – لا يستعجل في قراءة ما كتب عن الشخص الذي يريد البحث عنه لأن ذلك يؤدي – في نظري – إلى وقوعه تحت سيطرة أفكار من

سبقه فصبيح مردداً لما كتبوا دون وعي منه أو شعور . وإنما يتجه إلى كتب الشخص نفسه مباشرة فيقرؤها ويحاول فهمها أول الأمر ويعيد قراءتها ويكررها ولا يسأم ولا يمل وأن تكون الغاية الأولى من قراءته لها هو فهم ما يقوله صاحبه وأن لا يجعل فكرة النقد تسيطر عليه منذ البداية بل يجعل الفهم سابقاً للنقد .

د - ثم بعد ذلك يبدأ بتلخيص أفكاره في نقاط وعناصر ، تكون عبارة عن استنتاجات توصل إليها .

هـ - ثم يولي وجهه شطر من كتب عنه فيرى هل يتفق معه أو يختلف ؟ وهل أتى بجديد يضيفه على من سبقه أم لا ؟ وهل استنتاج من سبقه صحيح أم لا ؟ ويدون كل ذلك .

و - ثم تأتي مرحلة المقارنة بالسابقين عليه واللاحقين به ليرى مدى تأثره وتأثيره ومدى أصالته من تقليده .

ز - ثم ينطلق في صياغة أفكاره وينقدها على ضوء المعطيات السابقة - وقد فرضنا سابقاً إلمامه بعقيدة السلف - بهذا - والله أعلم - أظن أن الدراسة ستؤتي ثمارها وأكلها وهذه تجارب مررت بها أدونها ولا أدعي أنني التزمتها لم أحد عنها لأنني - بحكم قصوري - لم أف بالبحث كما يجب وينبغي ، ولم تتكشف لي هذه التوصيات والنتائج إلا بعد الانتهاء من البحث فلم أشأ أن أحبسها في نفسي فلعلها تجد من يقومها ويصحح معوجها لأستفيد منها في دراساتي المستقبلية ولينتفع بها من شاء الله من عباده والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

فهرس المراجع

١- القرآن الكريم .

٢- الإبانة ، لابن بطة العكبري، تحقيق رضا نعسان وآخرين ، دار الراية ، ط٢ ، ١٤١٥ هـ .

٣- الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعري ، تحقيق فوقية حسين ، دار الأنصار ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٧ هـ .

- الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن الأشعري (طبعة أخرى) بتحقيق بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد بالطائف ومكتبة دار البيان بدمشق ، ط٣ ، ١٤١١ هـ .

٤- أبو المعين النسفي وآراؤه الاعتقادية ، منال سمير الرافعي ، رسالة دكتوراه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة، عام ١٤٠٦ هـ ، غير منشورة .

٥- أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية ، عبد الحي قابيل ، رسالة ماجستير بآداب القاهرة ، عام ١٩٦٩ م ، غير منشورة .

٦- الآثار الواردة عن أئمة السلف في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي ، جمال بادي ، دار الوطن ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٧- إثبات صفة العلو، موفق الدين بن قدامة ، تحقيق أحمد بن عطية الغامدي ، مؤسسة علوم القرآن ببيروت ومكتبة العلوم والحكم بالمدينة، ط١، ١٤٠٩هـ .

٨- إثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين، أسامة بن توفيق القصاص، حققه عبد الرزاق بن خليفة الشايجي ، دار الهجرة ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

٩- الإجماع ، لابن المنذر ، حققه أبو حماد صغير أحمد بن محمد ضيف، دار طيبة ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٢ هـ .

١٠- الأجوبة المرضية لتقريب التدمرية ، بلال بن حبشي الجزائري ، دار هجر ، أبها، ط١ ، ١٤١٧ هـ .

١١- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد ، سعود العريفي ، دار عالم الفوائد ، مكة ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

١٢- آراء الكلابية العقدية ، هدى بنت ناصر بن محمد ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .

١٣- الأربعين في أصول الدين ، للرازي ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

١٤- الإرشاد ، للجويني (إمام الحرمين) ، علق عليه الشيخ زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

- الإرشاد ، للجويني (طبعة أخرى) ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت .

١٥- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ، يحيى هاشم حسن فرغل ، ط١ .

١٦- أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، المنسوب لابن القيم ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٣ هـ .

١٧- الأسماء والصفات للبيهقي ، حققه عبد الله بن محمد الحاشدي ، مكتبة السوادي، جدة ، ط١ ، ١٤١٣ هـ .

١٨- الإشارات إلى أسماء الرسائل المودعة في بطون المجلدات والمجلات ، مشهور حسن سلمان ، دار الصميعي ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٩- إشارات المرام للبياضي ، مكتبة الحلبي ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٦٨ هـ .

٢٠- الأشعري ، حمودة غرابة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١- الأصول التي بنى عليها المتكلمون مذهبهم في الصفات ... ، عبد القادر بن محمد عطا صوفي ، مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .

٢٢- أصول الدين ، أبو اليسر البزدوي ، تحقيق هانز بيترليس ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ .

٢٣- أصول الدين ، جمال الدين الغزنوي ، تحقيق عمر الداعوق ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٢٤- أصول الدين ، لعبد القاهر ، البغدادي ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠١ هـ .

٢٥- أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ، د. محمد بن عبد الرحمن الخميس ، دار الصميعي ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٢٦- أصول مذهب الشيعة الإثني عشرية ، ناصر القفاري ، ط٢ ، ١٤١٥ هـ .

٢٧- الأصول والفروع ، لابن حزم ، تحقيق محمد عاطف العراقي وآخرين ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٧٨ م .

٢٨- أضواء البيان ، محمد الأمين الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة، ١٤١٣هـ .

٢٩- الأعلام ، للزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٨ ، ١٩٨٩ م .

٣٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم .

٣١- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي الكرمي ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٣٢- إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٣٣- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ، علي عبد الفتاح المغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١٤١٥ هـ .

٣٤- الآمدي وآراؤه الكلامية ، حسن الشافعي ، دار السلام ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٨ م .

٣٥- الأنساب، للسمعاني، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي ، دار الجنات ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٦- أهل الفترة ومن في حكمهم ، موفق أحمد شكري ، مؤسسة علوم القرآن بعجمان ودار ابن كثير بدمشق وبيروت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

٣٧- إيضاح المكنون ، إسماعيل باشا البغدادي، نشر مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ.

٣٨- الإيمان ، لابن تيمية، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٨ هـ .

٣٩- ابن تيمية السلفي ، محمد خليل الهراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ .

٤٠- ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، د. أحمد بن ناصر الحمد ، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى ، مكة ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٤١- اجتماع الجيوش الإسلامية ، لابن القيم ، تحقيق عواد المعتق ، مطابع الفرزدق ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ .

٤٢- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، ابن قتيبة ، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر ، دار الراية ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٢ هـ .

٤٣- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، للبيهقي ، حققه أبو عبد الله أحمد أبو العينين ، دار الفضيلة ، أبها ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .

٤٤- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للفخر الرازي ، طبعة طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٣٩٨ هـ .

٤٥- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ١٤٠٩هـ .

٤٦- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، الطوسي ، دار الأضواء ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ .

٤٧- الانتصار للخياط ، تقديم ومراجعة محمد حجازي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة .

٤٨- الانصاف ، للباقلاني ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ١٤١٣ هـ .

٤٩- الباقلاني وآراؤه الكلامية ، محمد رمضان عبد الله ، وزارة الأوقاف العراقية ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٦ م .

٥٠- بحر الكلام ، لأبي المعين النسفي ، مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة ، سنة ١٣٢٩ هـ .

٥١- بدائع الفوائد ، لابن القيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٥٢- البداية من الكفاية ، نور الدين الصابوني ، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف.

٥٣- البداية والنهاية ، لابن كثير ، مكتبة المعارف بالرياض ، ١٩٦٦ م .
- البداية والنهاية لابن كثير (طبعة أخرى) تحقيق عبد الله التركي بالتعاون مع دار هجر ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .
٥٤- البدر الطالع ، للشوكاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ط١ .
٥٥- براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة ، عبد العزيز الحميدي ، دار ابن عفان ، الخبر ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .
٥٦- البرهان القاطع في إثبات الصانع ، لابن الوزير اليماني ، تحقيق مصطفى عبد الكريم الخطيب ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .
٥٧- البرهان في بيان القرآن ، لابن قدامة ، تحقيق سعود بن عبد الله الفنيسان ، دار إشبيليا ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .
٥٨- البرهان في علوم القرآن ، للزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٠ هـ .
٥٩- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ، أبو الفضل عباس السكسكي الحنبلي ، تحقيق بسام علي سلامة العموش ، مكتبة المنار ، الأردن ، ط٢ ، ١٩٩٦ م .
٦٠- بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، تصحيح وتكميل وتعليق محمد عبد الرحمن ابن قاسم ، مطبعة الحكومة ، مكة ، ط١ ، ١٣٩١ هـ ، .
٦١- البيهقي وموقفه من الإلهيات ، أحمد بن عطية الغامدي ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة ، ط٢ ، ١٤١٢ هـ .
٦٢- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، تحقيق محمد زهري النجار ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩٣ م .
٦٣- تأويلات أهل السنة ، أبو منصور الماتريدي ، تحقيق إبراهيم عوضين ، والسيد عوضين ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ، ط١ ، ١٣٩١ هـ .
٦٤- تاج التراجم ، قاسم بن قطلوبغا ، حققه محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ، ط١ ، ١٤١٣ هـ .

٦٥- تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان ، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار وآخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٥ .

٦٦- تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، لا توجد معلومات نشر .

٦٧- تاريخ الإسلام للذهبي ، تحقيق عمر تدمري ، دار الكتاب العربي ، ط ١٤١٥ هـ .

٦٨- التاريخ الإسلامي ، محمود شاكر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٧ .

٦٩- تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين ، جامعة الإمام ، الرياض .

٧٠- تاريخ المذاهب الإسلامية ، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧١- تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ .

٧٢- تبصرة الأدلة ، لأبي المعين النسفي ، تحقيق أ.د. حسين آتاي، رئاسة الشئون الدينية ، أنقرة ، ١٩٩٣ م .

- تبصرة الأدلة ، لأبي المعين النسفي - نسخة أخرى - ، تحقيق د. محمد الأنور ، رسالة دكتوراه ، بكلية أصول الدين بالقاهرة ، ١٣٩٧ هـ ، غير منشورة .

- تبصرة الأدلة ، لأبي المعين النسفي (طبعة أخرى) ، تحقيق كلود سلامة ، المعهد العلمي الفرنسي ، دمشق ، ١٩٩٣ م .

٧٣- التبصير في معالم الدين ، لابن جرير ، تحقيق علي بن عبد العزيز الشبل ، دار العاصمة ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٧٤- التبصير في الدين ، أبو المظفر الاسفراييني ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٥٩ هـ .

٧٥- تبيين كذب المفترى ، لابن عساكر ، تحقيق حسام الدين القدسي ، دار الفكر، دمشق ، ط٢ ، ١٣٩٩ هـ .

٧٦- التحرير والتنوير ، للطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، ط١ .

٧٧- تحريم النظر في كتب الكلام ، لابن قدامة ، تحقيق عبد الرحمن دمشقية ، عالم الكتب ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٠ هـ .

٧٨- تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، للبيجوري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٥٨ هـ .

٧٩- التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظاهري ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ، ١٣٥٨ هـ .

٨٠- التدمرية ، لابن تيمية ، تحقيق محمد السعوي ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .

٨١- ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، للقاضي عياض ، تحقيق أحمد بكير محمود ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٨٢- التسعينية ، لابن تيمية ، تحقيق د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف ، الرياض ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .

٨٣- التصور الذري ، منى أبو زيد ، المؤسسة الجامعية، بيروت ، ط١ ، ١٤١٤هـ .

٨٤- تصيد القواعد في علم العقائد ، لأبي المعين النسفي ، مخطوط بجامعة اسطامبول برقم ٢٦٨ ، ويوجد منه صورتان بمعهد المخطوطات بالقاهرة برقم ٦٩ ، ٧٥، وله صورة في معهد البحوث بجامعة أم القرى برقم ٤٩٩ وهو نفس كتاب التمهيد للنسفي .

٨٥- التعرف لمذهب أهل التصوف ، للكلاباذي ، حققه محمود أمين النواوي ، ط٣، ١٤١٢ هـ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة .

٨٦- التعريفات ، للجرجاني ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٠ م .

٨٧- التعيين في شرح الأربعين ، نجم الدين الطوفي ، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت ، والمكتبة المكية بمكة ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٨٨- التفتازاني وموقفه من الإلهيات ، عبد الله علي الملا ، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى ، عام ١٤١٦ - ١٤١٧ هـ ، غير منشورة .

٨٩- تفسير البغوي ، ط دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩٠- تفسير الرازي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط٣ .

٩١- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ، دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٤١١ هـ .

٩٢- تفسير النسفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩٣- تقريب التدمرية ، لابن عثيمين ، دار الوطن ، ط١ ، ١٤١٢ هـ .

٩٤- تقريب التهذيب ، لابن حجر ، تحقيق أبو الأشبال صغير ، دار العاصمة ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٩٥- التمهيد في أصول الفقه ، لأبي الخطاب الكلوذاني ، تحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد علي إبراهيم ، جامعة أم القرى ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٩٦- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة .. للباقلاني ، ضبطه وعلق عليه محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

- التمهيد ، للباقلاني (طبعة أخرى) ، بتحقيق مكارتي ، المطبعة الكاثوليكية ، بلبنان .

٩٧- التمهيد لقواعد التوحيد ، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي ، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٥ م .

٩٨- التمهيد لقواعد التوحيد ، لأبي المعين النسفي ، تحقيق جيب الله حسن أحمد ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٩٩- تنبيه ذوي الألباب السليمة عن الوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة ، سليمان ابن سحمان ، دار العاصمة ، الرياض ، ط٢ ، ١٤١٠ هـ .

١٠٠- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، أبو الحسين الملطي ، تحقيق يمان بن سعد الدين المياديني ، رمادي للنشر ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٠١- التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة لعبد الرحمن بن ناصر السعدي ، تعليق ابن باز ، دار ابن القيم ، الدمام ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

١٠٢- تهذيب التهذيب ، لابن حجر ، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، ط١ ، ١٣٢٧ هـ .

١٠٣- تهذيب سنن أبي داود ، لابن القيم ، تحقيق محمد حامد الفقي ، طبع على نفقة الملك خالد رحمه الله ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٦٨ هـ .

١٠٤- توضيح المشتبه ، لابن ناصر الدين الدمشقي ، حققه محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٠٥- تيسير العزيز الحميد ، سليمان بن محمد بن عبد الوهاب، المكتب الإسلامي، ط٦ ، ١٤٠٥ هـ .

١٠٦- جامع الرسائل، لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .

١٠٧- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ، السيد نعمان الألوسي ، مطبعة ، المدني بالقاهرة ، ١٤٠١ هـ .

١٠٨- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، محمد أحمد لوح ، دار ابن عفان، الخبر ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .

١٠٩- جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، خالد العسلي ، المكتبة الأهلية ، بغداد ، ط١ ، ١٩٦٥ م .

١١٠- جواب أهل العلم والإيمان ، لابن تيمية ، حققه أبو عمر الندوي، دار القاسم ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٧ هـ .

١١١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، مطابع المجد التجارية ، بدون تاريخ .

١١٢- الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، عبد القادر القرشي ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ، دار العلوم ، الرياض ، ١٣٩٨ هـ .

١١٣- حادي الأرواح لابن القيم ، تحقيق السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط٧ ، ١٤١٤ هـ .

١١٤- حاشية الباجوري على متن السنوسية ، للشيخ إبراهيم الباجوري ، تحقيق عبد السلام شنار ، دار البيروتي ، ط١ ، ١٤١٥ هـ .

١١٥- حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ، دار سعادت ، ١٣٢٦ هـ .

١١٦- حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية ، دار سعادت ، ١٣٢٦ هـ .

١١٧- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ، قوام السنة أبو القاسم الأصبهاني تحقيق محمد بن ربيع المدخلي ومحمود أبو رحيم ، دار الراية، ط١ ، ١٤١١ هـ .

١١٨- الحسنة والسيئة ، لابن تيمية ، تقديم جميل غازي ، دار المدني ، جدة ، ١٤٠٦ هـ .

١١٩- الحق الدامغ ، أحمد الخليلي، مطابع النهضة ، مسقط ، ١٤٠٦ هـ .

١٢٠- حقيقة التوحيد د. علي العلياني ، دار الوطن ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

١٢١- حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، علي عبد الفتاح المغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط١ ، ١٤١٥ هـ .

١٢٢- حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة ، لابن قدامة ، تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

١٢٣- الحور العين ، نشوان الحميري ، تحقيق كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .

١٢٤- الحيدة ، لعبد العزيز الكناني ، تحقيق جميل صليبا ، دار صادر ، بيروت ، ط٢ ، ١٤١٢ هـ .

١٢٥- خطط المقريزي ، مصورة عن طبعة بولاق ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٢٦- درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ط١ ، ١٤٠١ هـ .

١٢٧- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، عرفات عبد الحميد ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ .

١٢٨- دلائل التوحيد ، جمال الدين القاسمي ، تحقيق خالد العك ، دار النفائس ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٢ هـ .

١٢٩- دلالة الحائرين ، موسى بن ميمون ، تحقيق حسين آتاي ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣٠- ديوان زهير ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .
١٣١- الذريعة إلى مكارم الشريعة ، الراغب الأصفهاني ، تحقيق أبو اليزيد العجمي ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط٢ ، ١٤٠٨ هـ .
١٣٢- رؤية الله تبارك وتعالى ، أبو محمد بن النحاس ، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي ، مكتبة الفرقان ، الإمارات العربية (عجمان) ، ط٢ ، ١٤١٩ هـ .
١٣٣- رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ، د. أحمد بن ناصر الحمد ، معهد البحوث بجامعة أم القرى ، ط١ ، ١٤١١ هـ .
١٣٤- الرائق في تنزيه الخالق ، يحيى بن حمزة العلوي ، تحقيق إمام حنفي عبد الله ، دار الآفاق الجديدة ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .
١٣٥- رحلة ابن بطوطة ، تعليق وشرح طلال حرب ، دار الكتب العلمية .
١٣٦- الرد على الجهمية ، عثمان الدارمي ، تحقيق بدر البدر ، الدار السلفية ، الكويت ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .
١٣٧- الرد على الجهمية لابن منده، تحقيق علي الفقيهي، مكتبة الغرباء ، المدينة ، ط٣ ، ١٤١٤ هـ .
١٣٨- الرد على الزنادقة والجهمية ، للإمام أحمد (ضمن عقائد السلف) .
١٣٩- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، المكتبة الإمدادية، مكة، ط٤ ، ١٤٠٢ هـ .
١٤٠- الرد على من أنكر الحرف والصوت ، أبو نصر السجزي ، تحقيق ، محمد باكريم باعبد الله ، دار الراية ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .
١٤١- رسائل العدل والتوحيد ، لمجموعة من المعتزلة والزيدية ، تحقيق محمد عماره ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٤٠٨ هـ .
١٤٢- الرسالة ، للشافعي ، تحقيق أحمد شاكر ، مكتبة التراث، ط٢ ، ١٣٩٩ هـ.
١٤٣- الرسالة الأكملية ، لابن تيمية ، تحقيق أحمد حمدي إمام ، دار المدني ، القاهرة، ١٤٠٣ هـ .
١٤٤- رسالة التوحيد ، محمد عبده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ .

١٤٥- رسالة الثغر لأبي الحسن الأشعري ، تحقيق محمد السيد الجليند ، دار اللواء ، الرياض ، ط٢ ، ١٤١٠ هـ .

- رسالة إلى أهل الثغر ، لأبي الحسن الأشعري (طبعة أخرى) تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة ، مؤسسة علوم القرآن، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

١٤٦- الرسالة القشيرية ، عبد الكريم القشيري ، تحقيق عبد الحليم محمود محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤٧- رسالة شريفة في الفرق بين كلام الماتريدي والأشعري ، أحمد الجوهري الشافعي ، مخطوطة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى ، برقم ١٤٢٠ هـ .

١٤٨- روح المعاني ، للألوسي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨ هـ .

١٤٩- الروض المعطار في خبر الأقطار ، محمد بن عبد المنعم الحميري ، حققه إحسان عباس ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٤ هـ .

١٥٠- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ، الحسن بن عبد المحسن بن أبي عذبه ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ، عالم الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

١٥١- السنة ، لابن أبي عاصم ، تحقيق الألباني ، المكتب الإسلامي ، ط٢ ، ١٤٠٥ هـ .

١٥٢- السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد ، تحقيق د. محمد سعيد القحطاني ، رمادي للنشر ، ط٣ ، ١٤١٦ هـ .

١٥٣- السنة للخلال ، تحقيق د. عطية الزهراني ، دار الراية ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٠ هـ .

١٥٤- سنن أبي داود ، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد ، نشر وتوزيع محمد علي السيد ، حمص ، ط١ ، ١٣٨٨ هـ .

١٥٥- سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٦- سنن الترمذي ، تحقيق أحمد شاكر وآخرين، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٧- سنن النسائي ، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، ط٣ ، ١٤٠٩ هـ .

١٥٨- سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ هـ .

١٥٩- الشامل ، لإمام الحرمين ، تحقيق علي سامي النشار وآخرين ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٦٩ م .

١٦٠- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، أبو القاسم اللالكائي ، تحقيق أحمد سعد حمدان ، دار طيبة ، ط١ .

١٦١- شرح الأساس الكبير ، أحمد بن محمد الشرفي ، تحقيق د. أحمد عطا الله عارف، دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ط١ ، ١٤١١ هـ .

١٦٢- شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار الهداني ، تحقيق ، د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤٠٨ هـ .

١٦٣- شرح السنة ، أبو محمد البربهاري ، تحقيق خالد الردادي ، مكتبة الغرباء ، المدينة ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٦٤- شرح الطحاوية لابن أبي العز ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ط٣ ، ١٤١٨ هـ .

- شرح الطحاوية ، لابن أبي العز ، حققها جماعة من العلماء ، خرج أحاديثها الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٨ ، ١٤٠٤ هـ .

١٦٥- شرح العقائد العضدية ، محمد عبده ، المطبعة الخيرية ، ط١ ، ١٣٢٢ هـ .

١٦٦- شرح العقائد النسفية ، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ .

١٦٧- شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، تحقيق حسنين محمد مخلوف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- شرح العقيدة الأصفهانية (طبعة أخرى) ، لابن تيمية ، مكتبة الرشد ، الرياض، ط١ ، ١٤١٥ هـ .

١٦٨- شرح العقيدة الطحاوية ، عبد الغني الغنيمي الميداني ، تحقيق محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢ ، ١٤١٢ هـ .

١٦٩- شرح العقيدة الواسطية ، لابن عثيمين ، دار ابن الجوزي بالدمام ، ط٢ ، ١٤١٥ هـ .

١٧٠- شرح الفقه الأكبر (= الأبسط) المنسوب لأبي منصور الماتريدي ، الشئون الدينية في قطر ، عني بطبعه ومراجعته عبد الله بن إبراهيم الأنصاري .

١٧١- شرح الفقه الأكبر ، لملا علي القاري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ .

١٧٢- شرح القصيدة النونية، لمحمد خليل الهراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

١٧٣- شرح المقاصد ، لسعد الدين التفتازاني ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عالم الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

١٧٤- شرح المواقف للشريف الجرجاني (قسم الإلهيات) ، تحقيق د. أحمد المهدي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، بدون تاريخ .

١٧٥- شرح جوهرة التوحيد ، لعبد السلام اللقاني ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، ط١ ، ١٣٧٥ هـ .

١٧٦- شرح حديث النزول ، لابن تيمية ، تحقيق محمد عبد الرحمن الخميس ، دار العاصمة ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

- شرح حديث النزول ، لابن تيمية (طبعة أخرى) ، المكتب الإسلامي بيروت ، ط٦ ، ١٤٠٢ هـ .

١٧٧- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ، عبد الله الغنيمان ، مكتبة الدار ، المدينة ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .

١٧٨- شرح مختصر الروضة ، نجم الدين الطوني ، تحقيق د. عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ .

١٧٩- الشريعة ، أبو بكر الآجري ، تحقيق د. عبد الله الدميجي ، دار الوطن ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .

١٨٠- شعار أصحاب الحديث لأبي أحمد الحاكم ، تحقيق السيد صبحي السامرائي ، دار الخلفاء ، الكويت ، بدون تاريخ .

١٨١- الشعر والشعراء لابن قتيبة ، تحقيق محمود شاكر ، القاهرة ١٩٦٦ م .

١٨٢- شفاء العليل ، لابن القيم ، تحقيق عمر الحفيان ، مكتبة العبيكان ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .

١٨٣- الصاحبي في فقه اللغة ، لابن فارس ، تحقيق عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٨٤- الصارم المسلول على شاتم الرسول ، لابن تيمية ، تحقيق محمد الحلواني ، ومحمد كبير شودري ، رمادي للنشر ، الدمام ، ط١ ، ١٤١٧ هـ .

١٨٥- الصحاح ، للجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ط٢ ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ .

١٨٦- صحيح البخاري ، طبعة مصححة مرقمة ، دار السلام ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٧ هـ .

١٨٧- صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق خليل مأمون شيحا ، دار المعرفة ، بيروت، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

١٨٨- الصفات الخبرية ، د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي ، رسالة ماجستير ، بجامعة أم القرى ، عام ١٣٩٨ هـ ، غير منشورة .

١٨٩- الصفدية ، لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام ١٤٠٦ هـ.

١٩٠- الصواعق المرسلة ، لابن القيم ، تحقيق علي الدخيل الله ، دار العاصمة ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ .

١٩١- صون المنطق ، للسيوطي ، علق عليه علي النشار ، مكتبة عباس الباز ، مكة ، بدون تاريخ .

١٩٢- الطبقات السنية ، تقي الدين بن عبد القادر الغزي ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ، دار الرفاعي ، الرياض ، ١٤٠٣ هـ .

١٩٣- طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين السبكي ، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٩٤- طبقات المعتزلة ، أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق ، سوسنة ديفلد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٩٥- ظهر الإسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط٥، بدون تاريخ .

١٩٦- عبد الله بن كلاب وآراؤه الاعتقادية ، سالم وهبي سانجقلي ، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى عام ١٤١٢ هـ ، غير منشورة .

١٩٧- العبر في خبر من غبر ، للذهبي ، حققه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

١٩٨- العرش ، للذهبي ، تحقيق محمد خليفة التميمي ، أضواء السلف ، الرياض ، والمجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ .

١٩٩- عقائد السلف ، (مجموعة رسائل لبعض الأئمة) جمعها ونشرها علي سامي النشار وعمار الطالبي ، منشأة المعارف ، بالاسكندرية ، ١٩٧١ م .

٢٠٠- عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن ، حمود التويجري ، دار اللواء ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٠٩ هـ .

٢٠١- عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي ، د. أبو الخير محمد أيوب علي ، المؤسسة الإسلامية ببنغلادش ، دكا ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ .

٢٠٢- عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، لإسماعيل الصابوني ، تحقيق د. ناصر ابن عبد الرحمن الجديع ، دار العاصمة ، الرياض ، ط٢ ، ١٤١٩ هـ .

٢٠٣- العقيدة السلفية في كلام رب البرية ، عبد الله بن يوسف الجديع ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ .

٢٠٤- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، للجويني ، تحقيق الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ .
٢٠٥- العلم الشامخ ، صالح المقبلي ، تحقيق بشير محمد عيون ، دار البيان ، دمشق ، بدون تاريخ .
٢٠٦- علم الكلام وبعض مشكلاته ، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .
٢٠٧- علو الله على خلقه ، موسى الدويش ، عالم الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ .
٢٠٨- غاية المرام شرح بحر الكلام ، الحسن بن أبي بكر المقدسي ، مخطوط في مكتبة عارف حكمت بالمدينة برقم ٢٢٣ / ٢٤٠ .
٢٠٩- غاية المرام في علم الكلام ، لسيف الدين الآمدي ، تحقيق حسن محمود الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ .
٢١٠- الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيثمي ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .
٢١١- فتاوى الشيخ عبد الرزاق عفيفي ، أعدها وليد بن إدريس بن منسي والسعيد ابن صابر بن عبده ، دار الفضيلة ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٢٠ هـ .
٢١٢- الفتاوى الكبرى ، لابن تيمية (= المصرية) ، دار الغد العربي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٩ م .
٢١٣- فتح الباري ، لابن حجر ، تحقيق ابن باز ومحب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
٢١٤- فتح القدير ، للشوكاني ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
٢١٥- فتح المجيد ، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية بالرياض ، ط٢ ، ١٤١١ هـ .
٢١٦- الفتوى الحموية الكبرى ، ابن تيمية، تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري ، دار الصميعي ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٢١٧- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، محمد صالح الزركان ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢١٨- الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي ، حسين عطوان ، دار الجيل، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٦ م .

٢١٩- الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، عبد الفتاح أحمد فؤاد ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، بدون تاريخ .

٢٢٠- الفرق الكلامية ، علي عبد الفتاح المغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤١٥ هـ .

٢٢١- الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٢٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم ، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

٢٢٣- الفقه الأكبر ، لأبي حنيفة ، مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن، بالهند ، ١٣٧٣ هـ .

٢٢٤- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ، سامي نصر لطف ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٧٨ م .

٢٢٥- فلسفة الكندي ، حسام الدين الألوسي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥ م .

٢٢٦- فلسفتنا ، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط١٢ ، ١٤٠٢ هـ .

٢٢٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي بتصحيح وتعليق محمد بدر الدين النعساني ، دار الكتاب الإسلامي ، بدون تاريخ .

٢٢٨- في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، د. إبراهيم مدكور ، المكتب المصري للطباعة والنشر (سميركو) ، بدون تاريخ .

٢٢٩- في علم الكلام (الأشاعرة) أحمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية ، بيروت، ط٥ ، ١٤٠٥ هـ .

٢٣٠- في علم الكلام (المعتزلة)، أحمد محمد صبحي ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ط٤ ، ١٩٨٢ م .

٢٣١- القائد إلى تصحيح العقائد ، عبد الرحمن المعلمي ، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ .

٢٣٢- القاموس المحيط ، الفيروزآبادي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢، ١٤٠٧هـ .

٢٣٣- قانون التأويل ، لابن العربي ، تحقيق محمد السليماني ، دار القبلة بجدة ، ومؤسسة علوم القرآن ببيروت ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٣٤- قانون التأويل ، للغزالي ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلى ، مكتبة الخديوي بمصر .

٢٣٥- القضاء والقدر ، عبد الرحمن المحمود ، دار النشر الدولي ، الرياض ، ط١، ١٤١٤ هـ .

٢٣٦- قضية التأويل في القرآن ، إبراهيم بن حسن بن سالم ، دار قتيبة ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٣ هـ .

٢٣٧- القلائد في تصحيح العقائد ، أحمد بن يحيى بن المرتضي ، تحقيق ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٣٨- القند في ذكر علماء سمرقند ، نجم الدين عمر النسفي ، تحقيق نظر الفاريابي ، مكتبة الكوثر ، ١٤١٢ هـ ، الرياض ط١ .

٢٣٩- قواعد العقائد ، للغزالي (ضمن مجموعة رسائله ، جـ٢) ، دار الكتب العلمية ، ط ١٤١٤ هـ .

٢٤٠- القواعد الكلية للأسماء والصفات ، إبراهيم البريكان ، دار الهجرة ، ط٢ ، ١٤١٥ هـ .

٢٤١- القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد ، عبد الرزاق العباد ، مكتبة الغرباء ، المدينة ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

٢٤٢- الكامل في التاريخ، عز الدين بن الأثير، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٥ هـ .
٢٤٣- كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ودار الفكر بدمشق ، ط٩ ، ١٤١١ هـ .
٢٤٤- كتاب التوحيد ، أبو منصور الماتريدي ، حققه فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ط
٢٤٥- كتاب التوحيد ، ابن خزيمة ، تحقيق عبد العزيز الشهوان ، دار الرشد ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ .
٢٤٦- كتاب التوحيد ، ابن منده ، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ، الجامعة الإسلامية ، المدينة ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .
٢٤٧- الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ، بدون تاريخ .
٢٤٨- كشف الظنون ، حاجي خليفة ، أعادت نشره ، مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
٢٤٩- الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد الحفيد، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨ م .
٢٥٠- الكليات للكفوي ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٤١٩ هـ .
٢٥١- اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير ، نشر مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
٢٥٢- لسان العرب ، لابن منظور ، ط بولاق ، القاهرة ، ١٣٠٠ هـ (صورة عنها)
٢٥٣- لسان الميزان ، لابن حجر ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ .
٢٥٤- لمع الأدلة ، إمام الحرمين ، تحقيق فوقية حسين محمود ، عالم الكتب ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٧ هـ .
٢٥٥- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، للأشعري ، تحقيق حموده غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة .
٢٥٦- لوائح الأنوار ، للسفاريني ، تحقيق عبد الله البصيري ، مكتة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٥ هـ .

٢٥٧- لوامع الأنوار البهية ، للسفاريني ، المكتب الإسلامي ببيروت ، ومكتبة أسامة بالرياض ، ط٢ ، ١٤٠٥ هـ .

٢٥٨- الماتريدية دراسة وتقويماً ، أحمد عوض الحربي ، دار العاصمة ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٣ هـ .

٢٥٩- الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات ، الشمس السلفي الأفغاني ، مكتبة الصديق ، الطائف ، ط١ ، ١٤١٣ هـ .

٢٦٠- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، لسيف الدين الآمدي ، تحقيق حسن محمود الشافعي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤١٣ هـ .

٢٦١- مجموع فتاوى ابن عثيمين ، جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان ، دار الوطن، الرياض ، ط الأخيرة ، ١٤١٣ هـ .

٢٦٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع عبد الرحمن بن قاسم ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ١٤١٢ هـ .

٢٦٣- مجموع مهمات المتون ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٦٤- مجموعة التوحيد ، (مجموعة من العلماء) ، تحقيق بشير محمد عيون ، دار البيان بدمشق ، ومكتبة المؤيد بالطائف ، ط ١٤٠٧ هـ .

٢٦٥- مجموعة الرسائل الكبرى ، لابن تيمية ، دار الفكر ، بيروت بدون تاريخ .

٢٦٦- مجموعة الرسائل المنيرية (لمجموعة من العلماء) صححها وعلق عليها محمد منير الدمشقي ، إدارة الطباعة المنيرية ، دمشق ، ١٣٤٣ هـ ، وصورتها دار إحياء التراث العربي .

٢٦٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، لابن عطية الأندلسي ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٦٨- المحصل ، للرازي ، تحقيق حسين آتاي ، مكتبة دار التراث بالقاهرة ، ط١ ، ١٩٩١ م .

- المحصل ، للرازي (طبعة أخرى) ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٨٢- المسايرة في علم الكلام ، كمال الدين ابن الهمام ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة المحمودية التجارية ، القاهرة ، ط١ ، بدون تاريخ .

٢٨٣- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

٢٨٤- مشارق أنوار العقول ، عبد الله الساعي ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .

٢٨٥- مشكل الحديث وبيانه ، ابن فورك ، حققه عبد المعطي قلعجي ، دار الوعي ، حلب ، ط١ ، ١٤٠٢ هـ .

٢٨٦- المعارف ، لابن قتيبة ، تحقيق ثروت عكاشة ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ .

٢٨٧- معالم أصول الدين ، لفخر الدين الرازي ، راجعه طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٨٨- المعتزلة ، زهدي جار الله، الأهلية ، بيروت ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٧٤ م .

٢٨٩- معجم البلدان ، ياقوت الحموي، تحقيق فريد الجندي، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٠ هـ .

٢٩٠- معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٩١- معجم مقاييس اللغة ، لابن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل، بيروت ، ط١ ، ١٤١١ هـ .

٢٩٢- المعرفة في الإسلام د. عبد الله محمد القرني ، دار عالم الفوائد ، مكة ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٢٩٣- معيار العلم للغزالي ، دار الأندلس ، ط١ .

٢٩٤- المغني في أبواب العدل والتوحيد ، القاضي عبد الجبار ، نشرته وزارة الثقافة المصرية ، بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور .

٢٩٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زاده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٩٦- المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ط١ .

٢٩٧- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، أبو العباس القرطبي ، تحقيق محي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير والكلم الطيب ، دمشق وبيروت ، ط١ ، ١٤١٧ هـ .

٢٩٨- مقالات الإسلاميين ، أبو الحسن الأشعري ، تحقيق هلموت ريتر ، دار النشر فرانز شتايز بفبادن ، ط٣ ، ١٤٠٠ هـ .

٢٩٩- مقالات الكوثري ، محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ١٤١٤ هـ .

٣٠٠- مقالة التعطيل والجعد بن درهم ، محمد خليفة التميمي ، أضواء السلف ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .

٣٠١- الملل والنحل ، الشهرستاني ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، دار الفكر ، لبنان ، بدون تاريخ .

٣٠٢- مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٤ م .

٣٠٣- المنتقى من منهاج السنة النبوية ، للذهبي ، أكاديمي ابن تيمية ، لاهور .

٣٠٤- منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ط ١٤٠٦ هـ .

٣٠٥- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ، د. أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، ط١ ، ١٤١٤ هـ .

٣٠٦- منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله ، خالد بن عبد اللطيف محمد نور، مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٣٠٧- منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة ، محمد بن عبد الوهاب العقيل ، أضواء السلف ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٣٠٨- منهج الإمام مالك في إثبات العقيدة ، سعود الدعجان ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٣٠٩- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن ، مكتبة الرشد، الرياض ، ط٢ ، ١٤١٤ هـ .

٣١٠- منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل ، جابر إدريس علي أمير ، أضواء السلف ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٣١١- منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله، يوسف محمد الأحمد ، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى ، عام ١٤١٠ هـ ، غير منشورة .

٣١٢- المنهج المقترح لفهم المصطلح، حاتم الشريف ، دار الهجرة ، الدمام ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٣١٣- المواقف في علم الكلام ، للإيجي ، عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣١٤- موجز دائرة المعارف الإسلامية ، جماعة من المستشرقين ، ترجمة محمد سيد سرحان وآخرين ، مركز الشارقة للإبداع الفكري ، ط١ ، ١٤١٩ هـ .

٣١٥- موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، لعبد الرحمن بن صالح المحمود ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٥ هـ .

٣١٦- موقف المتكلمين من نصوص الصفات ، سليمان بن صالح الغصن ، دار العاصمة الرياض ، ط١ ، ١٤١٦ هـ .

٣١٧- ميزان الاعتدال ، للذهبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣١٨- النبوات ، لابن تيمية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .

٣١٩- نشأة الأشعرية وتطورها ، جلال محمد عبد الحميد موسى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ١٩٨٢ م .

٣٢٠- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٧ ، ١٩٧٧ م .

٣٢١- نظم الفرائد وجمع الفوائد ، عبد الرحيم بن علي (شيخ زاده) عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني الحلبي ، مطبعة التقدم، القاهرة ، ط٢، بدون تاريخ .

٣٢٢- نظم المتناثر من الحديث المتواتر ، محمد بن جعفر الكتاني ، دار الكتب السلفية، ط٢ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢٣- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي العنيد ، للدارمي، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي ، مكتبة الرشد وشركة الرياض ، بالرياض ، ط١ ، ١٤١٨ هـ .

٣٢٤- نقض المنطق، لابن تيمية ، حققه محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢٥- نهاية الإقدام في علم الكلام ، للشهرستاني، حرره وصححه الفرد جيوم ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢٦- نور اليقين في أصول الدين ، محسن كافي الأقحصاري البوسنوي ، تحقيق زهدي عادلوفيتش البوسنوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨ هـ .

٣٢٧- هدية العارفين ، إسماعيل باشا البغدادي ، تصوير دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣٢٨- الوحدانية ، بركات دويدار ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | **الصفحة**